عبقرية العرب

في العلم والفلسفة

تأليف

د. فروخ

دكتور في الفلسفة

عضو مجمع اللغة العربية في القاهرة

عضو المجمع العلمي العربي في دمشق

عضو جمعية البحوث الاسلامية في بومباي

الطبعة الرابعة

بيروت

١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م

منشورات المكتبة العصرية

صيدا - بيروت

☎ ٢٢٧٥٤٥ - بيروت ص.ب ٨٢٥٥

☎ ٧٢١٦١٢ - صيدا ص.ب ٢٢١

الطبعة الاولى : دمشق ١٣٦٤ هـ = ١٩٤٥ م
الطبعة الثانية : بيروت ١٣٧١ هـ = ١٩٥٢ م
٣/٨/٦٩/٥٠٠٠ /١٣٨٩هـ = ١٩٦٩ م

جميع الحقوق محفوظة للمؤلف

بيروت
جمادي الأولى ١٣٨٩ هـ
آب ـ أغسطس ١٩٦٩ م

نُقِلَ الى الانكليزية ـ نيويورك ١٩٥٤

Translated into English, New York 1954

فهرست الموضوعات

الإهداء ٧

الكلمة الثالثة : العلم والعرب والدين ٩

الكلمة الاولى : عبقريتنا الحقيقية ٢٢

ترجمة المؤلف : ٢٥

تمهيد : في نطاق البحث ومجاله :

تعريف الفلسفة والعلم ــ عبقرية الامم ــ اليونان ــ الاسلام ورسالته الثقافية ــ العرب وإجلالهم للعلم ٢٧

الفصل الاول : الكلم الجوامع

الحكمة والامثال ــ طرفة ــ زهير ــ الحديث ــ نهج البلاغة ــ ابن المقفع ــ ابو تمام ــ ابن الرومي ــ المتنبي ــ المعري ٤٠

الفصل الثاني : علم الكلام

تعريفه ــ نشوءه ــ قضاياه ــ الخلافة عند السنة والشيعة والخوارج ــ المرجئة والمعتزلة والاشعرية ٥٤

الفصل الثالث : العلوم الرياضية

حاجة الاسلام اليها ــ اتجاه العرب اليها ــ الحساب والارقام والصفر ــ الجبر والمعادلات ــ الهندسة والــزخرف ــ المثلثات ــ الفلك ٦٩

الفصل الرابع : العلوم الطبيعية

لاتجاه الصحيح في العلوم الطبيعية :

نفي الخرافات ــ سعة الاطلاع ــ الرحلات العلميـــة ــ التجارب ــ الموازنة . ٨٨

تطور العلوم الطبيعية عند العرب :

الكيمياء ــ علم الحياة ــ الثقل النوعي ، البصريات ــ الرقاص ــ الموسيقى ــ التجارب في الكيمياء ــ الطب ــ التشريح ــ الصيدلة ٩٦

الفصل الخامس : الفلسفة العقلية ١٢٨

مشاكل المشارقة :

النقلة ــ المعتزلة ــ اخوان الصفا ــ الكندي ــ الفارابي ــ ابن سينا والنفس ــ المعري والنفس ــ الغزالي : نفـــي السببية . الشك ، اخضاع العقل للدين ــ الحكمة والشريعة عند المعتزلة والكندي واخوان الصفا والمعري والغزالي ــ تصوف . ١٢٩

العقرية المغربية :

خصائصها ــ ابن حزم ونظرية المعرفة ــ ابن باجه والاتجاه العقلي ــ ابن طفيل والنشأة الطبيعية ــ ابن رشد : ازلية المادة . وحدة العقل ، التأويل (نظرية الحقيقتين) ــ الرشدية وخصوم الرشدية ــ الحكمة والشريعة عند ابن باجه وابن طفيل ابن رشد . ١٤٦

الفصل السادس : الفلسفة الاجتماعية

الاسلام نظام اجتماعي ١٦٢

أ ــ الاسس الاجتماعية في الاسلام :
في الصلاة ــ في الصوم ــ في الحج ــ الزكاة ــ الزواج
(وتعدد الزوجات والطــلاق) ــ الوازع ــ العقاب ــ
الامن الداخلي والخارجي ١٦٤
ب ــ تطور الفلسفة الاجتماعية في الاسلام :
ابن المقفع وكليلة ودمنة ــ التشريع (جعفر الصادق ، ابو
حنيفة) ــ التقليد ــ الارث ــ القياس ــ الاجتهاد والرأي
ــ الاستحسان ــ الفلسفة المدنية ــ الفارابي والصداقة ــ
ابن سينا والتربية ــ الغزالي والتعليم ــ الدروز والاخلاق ١٧٣
ج ــ عبقرية ابن خلدون :
ابن خلدون : التاريــخ ، العمران والاجتماع ، العصبية
والدولة ، البدو والحضر ، اطوار الدولة والجباية ، المدن
والاسعار ــ العمل قيمة الاشياء ــ ضعف الدول وانقراضها
ــ التربية والتعليم ــ علم التاريخ وعلم الاجتماع . ١٨٦
خاتمة : ماضٍ مجيد ولكن ... ٢١٣
فهرست ابجدي لأعلام الاشخاص والجماعات الثقافية ٢٢٠

الإهداء

إلى الدكتور مصطفى خالدي

الحريص على أن يعرف العرب

مآثر أسلافهم الصحيحة

العِلْم وَالعَرَب وَالدِّين

في هذه الطبعة الثالثة زياداتٌ يسيرة مَعَ شيءٍ أيسرَ من التوضيح هنا وهناك لئلاّ يخرُجَ الكتابُ عن متناوَلِ القارىء العامّ .

وقد أحببتُ أن أناقشَ في هذه الكلمةِ الثالثة ثلاثةَ أمورٍ :

ـ الاستعدادَ العامّ في الفرد ،

ـ حالَ العرب اليومَ من العلم ،

ـ العلمَ والدين .

لا ريبَ في أنّ مقدرة الفرد في تقبُّلِ العلم وفي الإنتاج العلمي راجعةٌ الى عاملين : عاملٍ طبيعيٍ موروثٍ وعاملٍ اجتماعيٍ مكتسَبٍ ، ولا شكَّ في وجودِ هذين العاملين عند الباحثين . وقَسَمَ الباحثون من علماء النفسِ وعلماءِ الاجتماع الاستعدادَ الموروثَ قسمينِ : استعداداً عامّاً تُنْتَجُ منه قدرةٌ عامّة تمكّنُ الفردَ من البراعة في الأعمال المختلفةِ التي يمارسُها ، ثمّ أوجهاً من الاستعداد الخاصّ تَجعَلُ الانسانَ بارعاً في أمرٍ واحد أو في أكثر من أمر واحد من الأعمال الانسانية . فالبراعةُ في الرياضيّات مثلاً ـ كما يرى هؤلاء ـ أو في الموسيقى أو الشعر أو السياسة أو غيرِها ، استعدادٌ طبيعيّ يَرِثُهُ الفردُ من أحَدِ أبَوَيْهِ[1] أو منهما أو كِلَيْهِما أو من آبائه في سِلْسلة

---

(١) الوالد والوالدة هما الشخصان اللذان يأتي الفرد بوساطتهما إلى الحياة . أما الآباء والأمهات فهم أسلاف الفرد ابتداء بوالده ووالدته وانتهاء بآدم وحواء .

نسبه الطويلة . وربّما وَرِثَ الفردُ قُدْراتٍ خاصّةً متعدّدة .

ومع أنّ علماء النفس وعلماء الاجتماع متّفقون على ما تقدّم ، فانّ من الممكن أن أعْرِضَ في ما يلي حقائقَ وآراءً قد تميل كثيراً أو قليلاً عن جانب وِراثةِ القُدْرات الخاصّةِ الى جانبِ الاستعدادِ العامّ الذي يتحوّل قُدْرَةً خاصّة أو قُدْراتٍ خاصّةً بالعواملِ الاجتماعية المُؤثّرة والمُكتسَبَة . وتكون النظرة المعروضة هنا حينئذ هي التاليةَ :

في كلّ انسان مَوْهَبةٌ واحدة عامّة طبيعيّة موروثة ، ثم تنشأ له مَلَكة واحدة في الغالب أو مَلَكتانِ أو ثلاثٌ في بعض الأحيان ، وهذه الملكات خواصُّ اجتماعيةٌ مُكتَسَبة . وحينما تنشأ للانسان ملكةٌ (براعة في عمل من الاعمال) ثمّ تستقرّ في جهازه العصبيّ وجهازه العضليّ تصبح كأنّها طبيعة فيه . فيعسُرُ الانتقال عنها ، كما يعسر اكتسابُ ملكة جديدة مخالفةٍ للملكة السابقة في الخصائص . فالبارع في طَرْق الحديد أبواباً وسُطوحاً (بحَرَكات واسعة المَدى) يصعُبُ عليه اكتساب ملكة قائمة على حركات قصيرة المدى جِدّاً كعمل الساعات ووَشْيِ الثياب وشبْكِ مُنَمْنَماً .

هنالك قرائنُ كثيرةٌ تدُلُّ على أن الفردَ يُولد وفيه **استعدادٌ عامّ واحدٌ** ، ولكن على درجة معيّنة من المِقْدار . فالفردُ — بحَسْبِ هذا الرأي — يستطيعُ أن يبرَعَ في كلّ أمرٍ توجّه اليه برَغْبة من نفسه أو بأثرِ العوامل المختلفة في بيئته ، ولكنْ الى الحدّ الذي يمكّنهُ ذلك المِقدارُ الذي فيه من الاستعداد العامّ . فأبو تمّام والمتنبّي وابنُ الرومي وشوقي مثلاً كانوا عباقرة ذوي استعداد عامٍّ عظيم ورثوه من آبائهم وأمّهاتهم . ولقد اتّفق — بأسباب كانت في بيئاتهم — أن يكونوا شُعراءَ من الطبقة الاولى . ولو أنّ عواملَ بيئاتهم اختلفتْ وعَمِلت على توجيههم إلى الرياضيّات أو الفلسفة أو العَزْف على آلة موسيقية أو الى نحت التماثيل . لكان كلُّ واحدٍ منهم مهندساً بارعاً أو موسيقيّاً أو مثّالاً نحّاتاً كما كان شاعراً سواءٌ بسواءٍ . إنّ الاستعدادَ العامّ

عجينةٌ خامٌ ، وعواملُ البيئةِ هي التي تصوّر تلك العجينةَ صورتَها التي نراها نحنُ عليها . وكما أنّ بإمكاننا أن نجعلَ العجينةَ المادّيّةَ كرةً أو مُكعّباً أو هرَماً أو أُسْطُوانةً أو جِسماً متعدّدَ السطوحِ مُنْتظِماً أو غيرَ منتظمٍ ، فانّنا نستطيعُ أيضاً أن نطبعَ العجينةَ الفِطريةَ طَبْعاً نحنُ نختارُه بما نستطيعُ أن نَعْزِلَ عنها من المؤثّراتِ المفسدةِ ثمّ بما نستطيع أن نحيطَها به من المؤثّرات المُكوِّنة . من ذلك نرى أن الفردَ لا يُولد رياضيّاً مهندساً ولا شاعراً ولا رسّاماً ، ولكنّه يُصْبِحُ رياضيّاً مهندساً أو شاعراً أو رسّاماً بالعواملِ المؤثّرة في بيئته .

ولقد تنبّه الجاحظُ (ت ٢٥٥ هـ = ٨٦٩ م) وإخوانُ الصّفا إلى هذا الأمر ، كما أولاه بعض فلاسفةِ المَغْرب عِناية كبيرة .

روى الجاحظ (البيان والتبيين ٢ : ١٤)[1] عن سَحْبانِ وائلٍ (ت نحو ٥٤ هـ = ٦٧٤ م) قوله : « ليسَ الحزمُ إلاّ بالتجاربِ ، وبأنْ يكونَ عقلُ الغَريزة سُلّماً الى عقل التجربة » .

وفي كتاب البيان والتبيين للجاحظ[2] نصّ يتناول الكلامَ على الانسان الأُمّي[3] والإنسان العامّي وعلى أُمّية محمّدٍ رسول الله صلى اللهُ عليه وسلّم . قال الجاحظُ : « وكان شيخٌ من البصريّين يقول : إنّ اللهَ إنّما جَعَلَ نبيَّه أُمّيّاً لا يكتُبُ ولا يَحْسُبُ ولا يَقْرِضُ الشعرَ ولا يتكلّف الخَطابةَ ولا يتعمّد البلاغةَ لينفردَ اللهُ بتعليمه الفِقْهَ وأحكامَ الشريعة ... وليكون إذا جاء (الرسولُ) بالقرآن الحكيم وتكلّم بالكلام العجيب كان ذلك أدلّ على أنّه (أي القرآنَ الحكيم والكلامَ العجيب) من الله . وزَعَمَ

---

(١) بتحقيق وشرح عبد السلام هارون ، القاهرة (مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر) ١٣٦٧ هـ = ١٩٤٨ م .

(٢) البيان والتبيين (مصر ، المطبعة الرحمانية ١٣٥١ هـ = ١٩٣٢ م) ٣ : ١٤١ - ١٤٢ .

(٣) الأمي الذي لا يخط ولا يقرأ الخط . والعامي : الذي ليس له استعداد للتثقف أو لم يتثقف .

(ذلك الشيخ من البصريّين) أن الله تعالى لم يَمْنَع (الرسولَ) معرفةَ آدابِهم (آدابِ العرب) وأخبارِهم وأشعارهم ليكونَ أنقصَ حظّاً من الحاسِب والكاتب ومن الخطيب والناسب[1] ، ولكن ليَجْعَلَهُ نَبِيّاً وليَتولى أمرَ تعليمه بما هو أزكى وأنْمى . فإنّما نَقَصَه ليَزيدَه ، ومَنَعَهُ ليُعْطِيَه ، وحَجَبَه عن القليلِ ليُجَلّيَ له الكثير » .

ويرُدّ الجاحظُ على هذا الرأي فيقول :

« وقد أخطأ هذا الشيخُ و(ان كان) لم يُرِدْ إلاّ الخيرَ ، وقال بمبلَغِ علْمِه ومُنْتهى رأيه ، ولو أنّه زعم أنّ أداةَ الحِساب والكِتابة وأداةَ قَرْضِ الشعر وجَمْعِ النسب قد كانتْ في (الرسول) تامّةً وافرةً مجتمعةً . ولكنّ (الرسولَ) صلّى الله عليه وسلّم صَرَفَ تلك القُوى وتلك الاستطاعة إلى ما هو أزكى بالنبوّة وأشبهُ بمرتبةِ الرِسالة . وكان إذا احتاجَ الى البلاغة كان أبلغَ البلغاءِ ، واذا احتاج الى الخطابة كان أخطبَ الخطباء وأنسبَ من كلّ ناسبٍ وأقْوَفَ من كلّ قائفٍ[2]... ولذلك صرَفَ نفسه[3] عنِ الأمورِ التي كانوا يتكلّفونها ويتنافسون فيها . فلمّا طالَ هِجرانُه لقرض الشعر وروايتِه صارَ لسانه لا يَنْطِقُ به ــ والعادةُ توأمُ الطبيعة ــ فأمّا في غير ذلك . فإنّه إذا شاء كان أنْطَقَ من كلّ مِنْطيقٍ وأنسبَ من كلّ ناسب وأقوفَ من كلّ قائف . وكانت آلتُه وافرةً وأداتُه أكملَ ، إلاّ أنها كانت مصروفةً إلى ما هو أردُّ[4]. وبينَ أنْ يُضيفَ (الشيخُ البصري) الى (الرسول) العادةَ الحسنةَ وبينَ امتناعِ الشيءِ عليه لطولِ الهِجْران فرقٌ !

وأمّا إخوانُ الصفا فقد جعلوا الاخلاقَ قسمينِ : مركوزةً (في

---

(١) الناسب هو العارف بأنساب الناس وقرابة بعضهم بعضاً في النسب .

(٢) القائف : الذي يعرف آثار الناس والحيوان ويحسن تتبعها للاهتداء الى أصحابها .

(٣) تفهم هذه الجملة على وجهين من الاحتمال اللغوي من غير تبدل في المدرك الاجتماعي : صرف الله تعالى نفس رسول الله ... صرف رسول الله نفسه عن أمر إلى أمر .

(٤) أرد : اكثر نفعا .

الجسم منذ الولادة) ومكتسَبَة . ولكنّهم يُولون الاكتسابَ من البيئةِ عنايةً كبيرةً فيقولون مثلاً (١ : ٢٣٦) : « فانّ كثيراً من الصبيانِ إذا نشأوا مَعَ الشُجعانِ والفُرسانِ وأصحابِ السِلاح وتربّوْا مَعَهم تَطَبّعوا بأخلاقِهِم وصاروا مثلَهم ... وعلى هذا القِياس يجري حُكْمُ سائرِ الأخلاق والسجَايا » . ثمّ قالوا (١ : ٢٢٣) : « اعلَمْ ، يا أخي ، بأن صِناعةَ الآباء والأجداد أنجعُ في الأولادِ من صِناعة الغرباء ... ومن أجلِ ذلك أوْجبوا في سياسة أزدشيرَ بن بابكان[1] على أهلِ كلّ طبقةٍ من الناسِ لزومَ صناعةِ آبائهم واجدادِهم قَطْعاً والاّ يتجاوزها » .

واخوان الصفا جماعةٌ جمّاعون للآراء الفلسفية من جميع المذاهب الدينية والفكرية في جميع العصور . ومَعَ أن عُمْدَة فلسفتِهِمُ « التلفيقُ » (جمع الآراء المختلفة في نطاق واحد) ، فانّهم قد أقاموا مذهبهم الخاصّ بهم — في باب المعرفة — على أنّ « العلم لا يكون بلا تعليم » (١ : ٢١١) . والنفس عندهم علاّمة بالقوّة (فيها استعدادٌ للتعلّم) ، ولكنّ الآباء والمعلّمين هم الذين يَنْقُلون إليها العلم ويجعلونها علاّمة بالفعل (٣ : ٣٤٧ — ٣٤٨) .

وتقوم الفلسفة المغربية — في بابِ العلم والمعرفة — على الموازنة بين الفردِ الفائق الفطرة وبين جمهور الناس من العامّة وعلى اكتساب العلم بتلك الفطرة الفائقة . ولقد اختلق ابن طفيل (ت ٥٨١ هـ = ١١٨٥ م) شخصيّة حيّ بن يقظان وشخصيّة أسال وجعَلَهما ذَوَيْ فِطْرةٍ فائقةٍ ثمّ جعل حي بنَ يقظانَ ينشأ في بيئة لم تَعْرِفْ بشراً غيرَه بينما جعلَ أسالاً ينشأ في بيئة اجتماعية عاديّة . أمّا حيُّ بنُ يقظانَ فقد تعلّم كلّ شيء بملاحظة العالم الطبيعيّ الذي حوله . وأمّا أسالٌ فأخذ جميعَ معارفِه من البيئة التي عاش فيها . ولمّا جعَلَ عقلُ أسالٍ يدلّ أسالاً على فسادِ كثيرٍ ممّا ألْفاه في بيئته نَقَلَه ابنُ طفيلٍ الى بيئةِ حيّ بن يقظان . ومَعَ أنّ أسالاً قد جَهِدَ في أن يُدْرِك

(١) أول ملوك الفرس من بني ساسان (الذي أدركوا الإسلام واستولى العرب منهم على فارس).

ويَسْلُكَ كما يدرك حيُّ بن يقظانَ ويسلك فانّه لم يستطعْ ذلك لأنَّ نشأتَه الاجتماعيةَ الاولى قد تركت في نفسهِ رواسبَ فلم يستطع أن يبلغَ إلى ما بلغ اليه حيَّ بن يقظان .

ولمّا انتقل حيّ بن يقظان وأسالٌ الى موطن أسالٍ الاوّلِ في سبيلِ اصلاح الناس وهدايتهم وجدا أن ذلك غيرُ ممكن لأنّ الناسَ من العامّة وأشباهِ العامّة ليس لهم فطرة فائقة تمكّنهم من أن يحصّلوا شيئاً من العلم أو تساعدهم على التفريق بين الخطأ والصواب . وهؤلاء يتقبّلون بالتقليد الحِسّيّ ما يجدونه في بيئتهم . وليس فيهم استعداد ليعملوا شيئاً وراء ذلك .

ويرى ابن خلدون (ت ٨٠٨ هـ = ١٤٠٥ م) أن الصنائع من عمل العُمْران فكلّما طالَ عُمُرُ أمّةٍ في الحضارة جادتْ فيها الصنائعُ ورَسَخت . أمّا الفردُ فانّه اذا تعلّم صِناعة فأحْكَمَها عَسُرَ عليه الانتقالُ إلى غيرِها وعسر عليه إحكامُ الصناعة الجديدةِ إحكامَه للصناعة الاولى . ومَعَ أنَّ ابنَ خلدون يرى أن عَدَداً من الصناعات والمعارف سهلٌ بسيطٌ بدائي لا يحتاجُ إلى تعلُّم ، فهُوَ يقولُ (المقدّمة ، بيروت ١٩٠٠ ، ص ٤٣٠) : « والمَلَكاتُ كلُّها جِسمانيةٌ سواءٌ أكانت في البدن أو في الدماغ من الفكر وغيره كالحساب . والجسمانيّاتُ كلُّها محسوسةٌ فتفتقر إلى التعليم » . ويقول ابن خلدون (ص ٤٠٥) : « إنَّ المَلَكات صفاتٌ للنفس وألوانٌ فلا تزدَحِمُ دُفْعةً . ومَن كان على الفِطْرَةِ كان أسهلَ لقَبولِ الملكاتِ وأحسنَ استعداداً لحصولها » .

ومن الأدلّة على أن الاستعدادَ العامَّ في كلّ فردٍ يتلبّسُ بأحوالِ الفرد في المجتمع ، فيتّجهُ بالفردِ بحَسْبِ أحوالِ البيئة ، وقائعُ منها :

١ ــ لو نَقَلْنا طِفلاً من بيئتهِ التي وُلِد فيها الى بيئةٍ غريبة (من الحِجاز الى الصين ، مثلاً) لاكتسب هذا الطفلُ الحِجازيُّ المولِدِ خصائصَ البيئة الصينية في الحياة والتفكير والعادات وفي الاتجاه العبقريّ الذي للصين (على مِقدارِ ما فيه من الاستعداد العامّ) ولم يظهرْ عليه شيءٌ من خصائص البيئة

الحجازية المقابلة للخصائص في بيئته الجديدة (والكلام هنا لا يتناولُ الخصائصَ الجسدية) .

٢ ــ وللبيئة فعل أشدُّ أيضاً :

كثيراً ما نرى مُهاجراً بالغاً يَطَّرِحُ الخصائصَ التي عَرَفَها في بيئته القديمةِ ويتبدّلُ بها خصائصَ البيئةِ الجديدة : فكم من رجلٍ لم يكن له في بلده براعةٌ ظاهرةٌ ولا نشاطٌ ملموحٌ ثمّ هاجرَ إلى البرازيل أو إلى الولايات المتّحدة أو الى الكونغو فأصبحَ من كبار رجال الأعمال براعةً ونشاطا . إنّ البيئةَ الجديدةَ هي التي جَلَتِ الاستعدادَ العامَّ في ذلك الفردِ بعد أن كان ذلك الاستعدادُ العامُّ خاملاً خامداً في البيئة الاولى .

وكثيراً ما أثّرت البيئة الجديدةُ في الخصائص الثابتة ، فكم من مُهاجرٍ عربيٍّ إلى الولايات المتّحدة مَثَلاً أصبحَ يتكلّم لغته العربيةَ بلُكْنَةٍ أميركيّة ، ثمّ اضطربَ خروجُ الكلماتِ العربية من فمِه .

٣ ــ نَعْرِفُ أفراداً كانتْ لهم أعمالٌ بَرَعوا فيها ثمّ إنّهم تَحوّلوا عنها الى غيرِها فبرَعوا في أعمالِهِمُ الثانيةِ براعةَ أنستْهُمْ براعتَهُمْ في أعمالِهِم الأولى . فلو أنّ الموهبةَ أو المواهبَ الخاصّةَ تُولَدُ مَعَ الفرد لَوَجَبَ أن يَتجْمُدَ الفردُ عليها ولا يتحوّلَ عنها .

٤ ــ ولو كان الحكم للوراثة وحدَها في التوجيه لَوُلِدَ الانسان خيّراً أو شِرّيراً ولَبَطَلَ الإصلاحُ الاجتماعيّ ولَمَا كانتْ ثمّت حاجةٌ الى الدين ولا الى التعليم . فلو كان الشاعرُ يولَدُ شاعراً والرياضيّ يولد رياضيّاً والقاضي يولد قاضياً لبطل السعي في البَشَرِ ولَما تفاوتَ الأفرادُ في قُدْراتِهِمْ .

فالأصوبُ أن يُقالَ : يولَدُ الفردُ وله استعدادٌ عامّ على مِقدارٍ مُعيَّنٍ : ١٠٪ ــ ٢٥٪ ــ ٥٠٪ ــ ٧٠٪ ــ ٨٥٪ ، الخ . فالفردُ ذو الاستعداد المُقَدَّرِ بسبعينَ في المائةِ يستطيع أن يكتسبَ كلَّ عملٍ وُجِّه اليه، ولكن بمقدارِ سبعينَ في المائةِ (على أن نَضْبِطَ نحنُ العواملَ التي يمكن أن تكونَ في بيئته وأن تُؤثّرَ فيه زيادةً أو نَقْصاً)

العرب والعلم اليوم

لو كان العلم والعبقرية موروثين فَحَسْبُ لما اختلفت حالُ العرب مثلاً في التاريخ ، ولكنّ خروج العرب من بَداوةٍ مُطْلقةٍ الى حضاراتٍ زاهية فإلى قيادة العالم في ميدان الثقافة والعلم حيناً من الزمن دليلٌ على أنّ الجماعاتِ تتقلّب في أوجهِ الحضارة بحَسْبِ الأحوال التي تَمُرّ تلك الجماعاتُ فيها . ثمّ انّ نزولَ العرب عن تلك القيادة دليلٌ آخرُ على ذلك .

يرى ابن خلدون أن العصبية إذا ذهبت عن أُمّةٍ فقلّ أن تعودَ إليها . فاذا كان العرب لا يَطْمعون اليومَ في أنْ يعودوا الى السير على رأسِ مَوكِبِ الحضارة الإنسانية ــ كما كانوا في المشرق في صدرِ الدولةِ العبّاسيّة أو في الأندَلُس في مطلع الخلافة المروانية ، أيّام عبدِ الرحمن الناصر[1] ــ فلا أقلّ من أن يَلْحقوا بركْبِ الحضارة ويسيروا في مَوْكبها الى جانبِ غيرهم من الأمم التي خَلَقَتِ الحضارةَ المُعاصرةَ لنا أو استطاعتْ أن تستفيدَ من تلك الحضارة المعاصرة لنا . ولا ريبَ في أن الحضارةَ المعاصرةَ لنا قد قامتْ على العلم الرياضي والعلم الطبيعي كما قامت على التنظيم والتخطيط . ويحسُنُ بالعربِ اليومَ أن يدركوا أن العلم اليومَ لم يبقَ زينةً للأفراد أو للجماعاتِ أو حِلْيَةً لقصور الملوك أو وَجْهاً من أوجهِ الترف ، بل أصبحَ ضَرورياً لحياةِ الأمم ولبقائها . إنّ هذا التقدّمَ المُذْهِلَ في ميدان العلوم الطبيعية والرياضية ليست الغايةُ منه اليومَ علميّةً نَظَريّة بَحْتاً ، ولكنّ الغايةَ الاولى منه في نظرِ الدولتين أو الدُّوَلِ الثلاث المستعمِرَة ــ إنّما هي السيطرةُ على الخيرات الطبيعية والانسانية في هذا العالَم بكلّ سبيل . فعلى العرب ــ وعلى كلّ أمّة

---

(١) تولى العرب قيادة العالم في الحضارة ، في الحرب والسياسة والعلم والفن ، منذ ظهور الإسلام . وقد تنقلت تلك القيادة من طبقة حاكمة إلى طبقة حاكمة ، منذ القرن الأول للهجرة إلى أواخر القرن الرابع للهجرة (من القرن السابع الى القرن العاشر للميلاد) سوى فترات يسيرة من الضعف الداخلي لم تؤثر تأثيراً كبيراً على تلك القيادة .

تُريدُ أن تَتَشَبَّثَ بالحياةِ في هذا العالم الذي نحن فيه أن ــ تَنالَ نصيباً وافياً من هذا العلم لِتُعِدَّ بهِ نفسَها للصِراع المُقْبِل ، صراعِ الحرب وصراع السلم ، بالمُشاركة الصحيحةِ في هذا السباق العلمي أو بالقُدْرة على الاستفادة من نتائجِ هذا السباق العلميّ على الأقلّ .

وفُسْحَةُ الأملِ أمامَ العربِ اليومَ ، في هذا السبيلِ ، واسعةٌ . إنّ في العرب اليومَ أفراداً يتمتّعون بعَبْقريّة علميةٍ ملحوظةٍ في عَدَدٍ من البلاد العربية نفسِها أو في المَهاجِرِ الغَرْبية المختلفة من الولاياتِ المتّحدة وبريطانية وسواها : طُلاّبٌ يبشّرون بمستقبلٍ زاهرٍ أو مشاركينَ في عددٍ من البُحوث في الرياضيّات والطبيعيّات والطِبِّ والهندسة . ولكنّ قيمةَ هؤلاء الأفرادِ لا تزالُ معدومةً بالإضافةِ الى الأمّة العربية ، لأنّ أولئك الافرادَ لا يَنْفَعون أمّتَهم بعبقريّتهم العلمية ونشاطهم العلميّ ، بل ينفعون بهما بلاداً غيرَ بلدِهم وأقواماً غيرَ قومهم . ولن يُصْبِحَ للافرادِ من العرب قيمةٌ في العلم إلاّ إذا كَثُروا كَثْرة تجعَلُ هذا العلم خاصّةً للأمّة كلّها لا لِنَفَرٍ من الأفراد مهما كَثُروا .

وبينما نجد الجهودَ الفردية في العالم تَرْقى في سُلَّمِ الحضارةِ العلمية ، نجدُ ــ مَعَ الأسف ــ أن الجهودَ الرسمية في الطَبَقاتِ الحاكمةَ تنحدر في دركِ الحياة المادّيّة انحداراً شديداً . انّ الحكومات العربيةَ التي يُرْجى منها أن تُنَسِّقَ مناهجَ الحياةِ وتُنظّمَ جهودَ الأفراد وتُخَطِّطَ للمستقبل القريب وللمستقبل البعيد تتألّف من طَبَقَتَيْنِ مُختلفتينِ : طبقة قليلة العدد قد بَهَظَها العِبْءُ الذي تَحْمِلُه فهي عاجزةٌ عن أن تصنعَ أكثرَ ممّا تَصْنَعُ ــ ثم إنّ ما تصنعُه جُهْدٌ ضائعٌ أو كالضائع ــ ثمّ طبقة كبيرة لا تزال إلى اليومِ تَحْكُمُ وهي غافلةٌ من الناحية العملية عن هذه الحركة الواسعة التي تندفع في عالمنا المُعاصر . هذه الطبقةُ الحاكمةُ الكبيرةُ لا تزال تَتَخيَّلُ أن الحياة تكاثرٌ بالخَيْرات ــ بالأموال والأولاد ، على ما جاءتِ الإشارةُ إلى ذلك في

القرآنِ الكريم – وأنّ الحُكْمَ «تَمَتُّعٌ بِثَمَرات المُلْك» ، كما يقولُ ابنُ خَلْدونٍ ، أو أنّ الحياةَ والحُكْمَ معاً تلاعبٌ بالناس ، فَهْماً على غيرِ الوجهِ الصحيحِ ، لِما قاله سيّدُ شعراءِ العربِ أبو الطيّب المتنبّي :

لِمَنْ تَطْلُبُ الدُّنْيا إذا لم تُرِدْ بِها سُرورَ مُحِبٍّ أو إساءَةَ مُجْرِمِ !

ولا أريدُ هنا أن أُعَدِّدَ أخطاءَ الحكّامِ الحَضاريةِ لأسبابٍ كثيرة .

من هذه الأسبابِ أن سلسلةَ تلك الأخطاء طويلة جدّاً ،

ومنها أن الصُحُفَ والكُتُبَ تَحْفِلُ بجانبٍ من النقد الصحيحِ في هذه الشأن ،

ومنها أنّ الأحداثَ الجاريةَ تَدُلُّ على هذه الأخطاء المُتعانقة المتوالية دَلالةً واضحةً جدّاً .

*

ويثير بعضُهم قضيّةَ العلومِ الإنسانيـــة : التاريخِ والأدبِ والسياسة والفلسفة ، الخ .

لا شكَّ في أنَّ كلَّ أمّةٍ تحتاج الى العلوم الإنسانية والى العلوم العددية (الرياضية) والطبيعية . وليسَ الخلافُ بينَنا على وجوبِ هذه الحاجةِ المُزْدَوِجَةِ ، ولكنْ على النسبة بينَ وَجْهَيْ هذه الحاجة . فالأمّةُ تحتاج في كلِّ قرنٍ من حياتِها الى بِضْعَةِ شعراءَ مُنْتَشرين في ذلك القرنِ ثم الى مؤرّخَيْنِ أو ثلاثةِ مؤرّخِينَ والى فيلسوفٍ واحدٍ في كلِّ بِضْعَةِ قرونٍ ثمّ هي بلا شكٍّ تحتاج إلى عددٍ كبيرٍ من السياسيّينَ رجالِ الدولةِ المفكرين القادرين على بناء الدول والسَيْرِ بها على طريق السلامة والعزّة . ولكنْ بهذا المعنى يدخُلُ هؤلاء في عِدادِ العلماء . إنّ السياسة التي هي من العلومِ الانسانية إنّما هي السياسة القائمةُ على الجِدال النَظَري في الآراءِ الشخصية المتناقضة !

والى جانبِ ثلاثةِ شعراءَ ومؤرّخَيْنِ اثنينِ وفيلسوفٍ واحدٍ في كلِّ قرنٍ

من الزمن تحتاجُ الأمّةُ الى ألوفٍ من المهندسين والأطبّاء والكيماويّين وعلماءِ الفلك وعلماء طبَقات الارض ، أو الى ألوف من بعض هؤلاءِ ومئات من بعضِهِمُ الآخرِ . غير أنّ حالةَ العربِ اليومَ في طلبِ العلم حالةُ المريض مرضَ اليأس من الحياة : عشرةُ طُلاّب يتخرّجون في الهندسة الى جانب ألوفٍ في الأدبِ والتاريخِ والسياسةِ والاقتصادِ النظَريّ . ثم انّ هؤلاء — أو مُعْظَمَ هؤلاء — لم يفكّروا يومَ دخلوا الجامعة ، عن جدارة مُثلى أو نسبيّة ، في طلبِ العلم ولا في أن يُصْبِحَ أحدُهم في غدِه افضلَ ممّا كانَ في أمسِه ، بل لأنّ الحكوماتِ قد أجازتْ أن يرتفعَ راتبُ الموظّف إذا حصل على شهادة . من أجل ذلك تقاطرَ الشبّانُ على أبواب الكلّيّات النظرية في الجامعات ينتظرون دَوْرَهم في الدخول ثمّ يُجَرّبون حظّهم في الامتحانات في دَوْرات متواليةٍ — الى جانب عَمَلِهِمْ في الأعمال المختلفة . وحينما يحصُلُ أحدُهم على شهادةٍ يرتفعُ بها راتبُه يكونُ ذلك آخرَ عهده بالعلم والدرس الاّ في الشاذّ النادر .

العلمُ امتيازٌ للقادرين على العلم وليس حقّاً لجميع الناس . حتى القادرون على طلب العلم يَجِبُ أن يُوَجَّهوا إلى الفروع التي يكونُ استعدادُهم للبراعةِ فيها كبيراً يبرّرُ طَلَبَهُم لها . ثمّ يجبْ أن يُنْظَرَ في ذلك أيضاً الى حاجاتِ الأمّة .

ولكنّي أحبُّ هنا ألاّ يعتقدَ القارىءُ أنّي مُعادٍ للعلوم الإنسانية أو أنّني لا أُقِرُّ لها بِحَقّها وقيمتها وأثرِها في حياة الأمم . انّ الذي يجوز له عندي أن يَدْرُسَ الأدَبَ أو التاريخ مثلاً هو الفردُ الذي بلغ المستوى المطلوبَ مِنَ الاستعداد العَقْليّ العامّ ثمّ كانتْ له في بيئته عواملُ واضحةٌ للبراعة في هذين الفنّين ، لا الفردُ الذي قيل له إنه غيرُ مؤهّلٍ لدرسِ العلوم الرياضية والطبيعية فاختارَ أن يدرُسَ العلومَ الإنسانيةَ لاعتقاده أن العلومَ الانسانيةَ سَهْلةٌ هيّنة !

ومنذ أقدمِ الأزمنة جادَلَ الناس في الصِلة بينَ العلم والدين .

لا ريبَ في أن العلمَ مختلفٌ من الدين في أصلهِ ومِنهاجهِ وفي الغاية منه ، كما أنَّ الهندسةَ مختلفة من طِبِّ الاسنان والاقتصاد السياسيّ . ولكن اختلافَ أمرينِ لا يجعَلُ منهما أمرَيْنِ متناقِضَيْنِ ضَرورةً .

العلم يتعلّق بالجَماد أو بما هو في منزلةِ الجماد (كالبهائم وسائرِ أنواع الحَيَوان) ، أمّا الدين فيتعلّق بالبشر . والعلم غايتــه الفَصْلُ بين الخطأ والصواب والنظرُ في حقائق الاشياء . والدين غايته تهذيبُ النفوس وسَعادة الحياةِ وحُسْنُ الصلة بين البشر . ومنهاجُ العلم المنطقُ والتجربةُ ، ومَنْهَج الدين التزامُ العملِ بالأوامر والتَرْكُ لما نُهِيَ عنه في سبيلِ خيرِ الجماعة .

والعلم يتّجه الى النُخْبة من العاقلين ، أمّا الدين فيتّجه الى البشر أجمعين . والبشر متفاوتون في ذَكائهم الفِطريّ ، وليس بامكانِ أفرادِ البشر جميعاً أن ينتفعوا في حياتِهِمُ العمليّةِ انتفاعاً واحداً : انَ نَقْصَ الفِطرة في نَفَرٍ من الناس يجعَلُهم جاهلينَ بقواعدِ الحياة جهلاً يَحْمِلُهُمْ على الهجومِ على أوجهِ الحياةِ بلا تفكيرٍ فيتعرّضون بذلك لضَرَرٍ كبيرٍ في حياتهم العمليّة والاجتماعيّة والنفسيّة . من أجلِ ذلك وَجَبَ أن يكون للكَثْرة المطلقة من البشر قيادةٌ عامّةٌ جامعةٌ تَدُلُّ العاقلين من البشر على السبيلِ الصحيحِ في الحياة وتَحْمِلُ غيرَ العاقلين منهم على ذلك السبيل العاقل حملاً بالقوّة ، لأنَّ غيرَ العاقلين لا يستطيعون أن يفكّروا لأنفسِهِم ولا أن يهتَدوا بأنفسِهم . من هنا كانت الحاجةُ الى الدين ، لأنَّ الدينَ قيادةٌ عامّةٌ غايتُها حملُ الناس على عمل الخير ليَصْلُحَ أمرُهم في أُولى حياتِهم وفي أُخرى حياتهم . والحياةُ نفسُها لا تصلُحُ إلاّ إذا كان فيها وازعٌ رادعٌ عن عمل الشرّ في الدرجة الاولى . والذين يكرهون الأديان ــ كالذين يكرهون القوانين المَسْنونة والاخلاق الموروثة ــ يَفْعلون ذلك لأنَّ تربيَتُهُم الاجتماعيةَ أحياناً وعناصرَ طبيعتهم (أو عاداتِهم التي ساروا عليها مدّةً طويلة جدّاً) تجعلُهُمْ يكرهون مــا

يُقَيِّدُهم أو يُلْزِمُهُمُ الاستمرارَ في عملٍ معيّن على منهاج مخصوصٍ .

وكان في الاديانِ التي جاءتِ اتّجاهانِ : اتّجاهٌ تَغْلِب فيه الصُوَرُ الغَيْبِيّة (كالكلام على اللهِ والبحثَ في النفس والغَيْب وفي تفاصيل القيامة) ، ومُعْظَمُ الدياناتِ القديمةِ تُكْثِرُ القولَ في هذه الصور . ثمّ هنالك الاسلامُ الذي يؤَكِّدُ الجانبَ الاجتماعيّ من الحياة (صلة الإنسان بالانسان) أكثر من تأكيد الجانب الغيبيّ .

فالدين جانب من الحياة كالعلم والفنّ والسياسة ، ولكنّ الدينَ أفضل من هذه كلّها لأنّه يرمي الى تنظيمٍ شاملٍ لحياةِ جميعِ الناس ، بينما العلمُ والفن والسياسة تنفع جماعاتٍ محدودةً من البشر في أحوالٍ مخصوصة . والذين يحاربون الدين اليوم يحاربونَ الاخلاقَ الشخصيّة والأخلاق الاجتماعية ثم يقيمون من القومية أو الاشتراكية أو الشيوعية أو الحريّة ديناً يُلْزِمون أتباعَهم بالتقيّدِ به . فالشيوعيّون مثلاً يهزأون من طَواف المسلمين بالكعبة ثمّ تَجِدُهُمْ صفوفاً يطوفون بقبر لِينِينَ . وترى الاشتراكيّين يَنفِرون من الصيام الاسلامي ثمّ هم يصومون صياماً بوذيّاً .

وهنا أحبّ أن أقطعَ الكلامَ في هذا الموضوع لأنّ البدءَ بتفسيره يَنْقُلُنا الى ميادينَ أخرى من البحثِ ليستْ مقصودةً من وضعِ هذا الكتاب .

٥ من ربيعٍ الثاني ١٣٨٩ ،
١٩٦٩/٦/٢٠

ع . ف

الكلمة الأولى

عَبقريّتنا الحقيقيّة

ليست الغايةَ من هذا الكتاب أن يكون أحكاماً برّاقة وكلماتٍ مرصوفةً فيكون تمدّحاً بالماضي وفخراً بالاجداد ؛ ولكن الغاية منه ان ندلّ على مكانة العرب بما نَعرِضه من آرائهم ومآثرهم ونظرياتهم مقارنةً قدْر الامكان بنظريات بعض علماء اوروبة وفلاسفتها حتّى يتبين لنا المركز الحقيقي الذي نقوم فيه نحن الآن . فلعلنا، اذا رأينا عظمة ماضينا ومَدى تأخرنا في حاضرنا، ان نستطيع الوثوب الى المستقبل وِثبة صحيحة .

وما دام وثوبنا الى المستقبل يجب ان يقوم على أساس من جهود الماضي فيجب علينا — وخصوصاً ما دمنا في حاضرنا المتأخر — ان نحمي هذا التراث القديم ليظل عدّتنا اذا حان حين وثوبنا . ثم ان الوفاء يُحتّم علينا ان نحافظ على ذكرى هذا التراث اذا كنا عاجزين عن الاحتفاظ به .

ان حياة الأمم رهينة بحياة تراثها فان الأمة التي لا تراث لها لا تاريخ لها ، وان الامة التي لا تاريخ لها ليست الاكتلاً بشرية لا وزن لها في ميزان الامم . ان العرب في الشام والعراق ومصر لم يكونوا اكثر عدداً من الهنود الحمر ولا من زنوج افريقية ولا من العرق الأصفر أو الأسود في جزر المحيطين الهادي والهندي ، فلماذا كان للعرب تاريخ حافل ولم يكن لهؤلاء كلهم تاريخ البتة ؟ كل ذلك لأن العرب كان لهم تراث مجيد . من أجل ذلك كان التاريخ ، في الحقيقة ، تاريخ الجهود الانسانية المتطورة نحو الكمال ، لا تاريخ الافـــراد والجماعات التي لا تخرج في حياتها الطبيعية عن نطاق الحيوان الأعجم .

ان العرب اليوم أشد الأمم حاجة الى الدفاع عن تراثهم ، ذلك لأن الهجمات عليه قوية متوالية ؛ ولم نعلم في تاريخ الانسانية أن ثقافة ما هوجمت بمثل العنف الذي هوجمت به الثقافة العربية ؛ ذلك لأن ثقافتنا بخصائصها وميزاتها سياج حقيقي لنا ؛ والرغبات في تمزيق هذا السياج كثيرة ظاهرة للعيان لا حاجة الى الدلالة عليها . ثم ان الغاية من تمزيق هذا السياج تمزيقُ الأمة العربية نفسها ، وهذا ما يرمي اليه المستعمرون .

لقد كان سبيلي في تبيان فضل الثقافة العربية شاقاً — لا أقول ذلك مِنَّة ولا افتخاراً — ولولا ان موادَّ هذا الكتاب مجموعة عندي في أماكنها الخاصة منذ سنينَ عدداً لما استطعت في مدة شهرين ان أُعِدَّ هذه الخلاصة الموجزة للطبع : ولقد كان علي فوق ذلك ، ان أوازن دائماً بين جهود العرب وبين جهود غيرهم من الاوروبيين خاصة — لأن التحدي ذرّ قرنُه من عندهم — وان أعرِضَ بشيء من التحليل للنظريات المتقابلة حتى أدل على مواطن الفضل وأبين وجه الحق . واذا كنت لم افصّلَ الموازنة ولم اتعمق في التحليل فذلك لسببين : احدهما لأنني اجهل الناحية الفنية في بعض وجوه الثقافة فاخشى ان أنا أوغلت في بحثها وتحليلها ان أضلَّ فأردى ، ولذلك وقفت دون الضلال بمراحل . ثم ان هذا الكتاب سيصل الى أيد كثيرة قد لا تحتمل التعمق في مثل هذه الموضوعات ولو انني جهدت كثيراً او قليلاً لتبيان فضل العرب في حساب سير القمر واختلافه واثبتُّ ذلك بالمعادلات الجبرية وبحساب المثلثات ، ثم سرت هذه السيرة في الطب والهندسة والموسيقى والمنطق والجغرافية والبناء وعلم الحيوان وفلسفة ما وراء الطبيعة ، لضاق هذا الكتاب بتلك السيرة ولخرج عن الغاية المقصودة منه جملة واحدة .

* * *

ويلاحظ القارىء انني اقتصدت اقتصاداً شديداً في اثبات شهادات الاوروبيين في « صحة ثقافتنا وعظيم عبقريتنا وبالغ اثرنا » ، لأنني اعتقد ان ذلك « مخدر مضر » يجب ان تمنع الامم الناقهة من تناوله . ما يفيدنا — ونحن

على ما نحن عليه ــ قول غوستاف لوبون الافرنسي : « « ما عرف التاريخ فاتحاً أرحم من العرب » ؟ ذلك القول الذي اصبح لنا بمكان قصيدة عمرو بن كلثوم في بني تغلب، حتى صح فينا ما قال الشاعر في بني تَغْلِبَ أنفسهم :

ألهى بني تغلِبٍ عن كل مكرُمة قصيدةٌ قالها عمرو بن كلثوم !

لقد مر الزمن الذي كان يجوز فيه لعرب ان يسكروا بخمر يعصرها غيرهم . ولعل كثيراً من جمل الاطراء والمديح للعرب قد قصَد بها أصحابها إلهاء العرب عن حقيقة مركزهم وتركَهم في غمرة من هذا الخيال التائه . ولقد عرفت أنا ذلك من جمل قالها غربيون لا وزن علمياً لهم ، فجاءت جملهم بديعة في سبكها ولكنها بعيدة عن الصحة والصواب .

وبجانب هؤلاء المُطْرين، الذين لا يفيدون العرب في حياتهم العملية شيئاً ، مئات بل ألوف من المتحاملين الذين يضرون العرب ضرراً بالغاً في كل شيء ، ذلك لان الجاهل يغتر بالمديح ولا يلقي بالاً للهجاء فيأتيه الضرر من بين يديه ومن خلفه .

فهل خطر لنا ، اذا وقفنا امام غربي او وقف امامنا غربي يطرينا بما نعتقد نحن في قرارة انفسنا اننا لسنا اهلاً له ، ان نسأل انفسنا هذا السؤال الصغير : « ما الذي يريد هذا من وراء ذلك ؟ » .

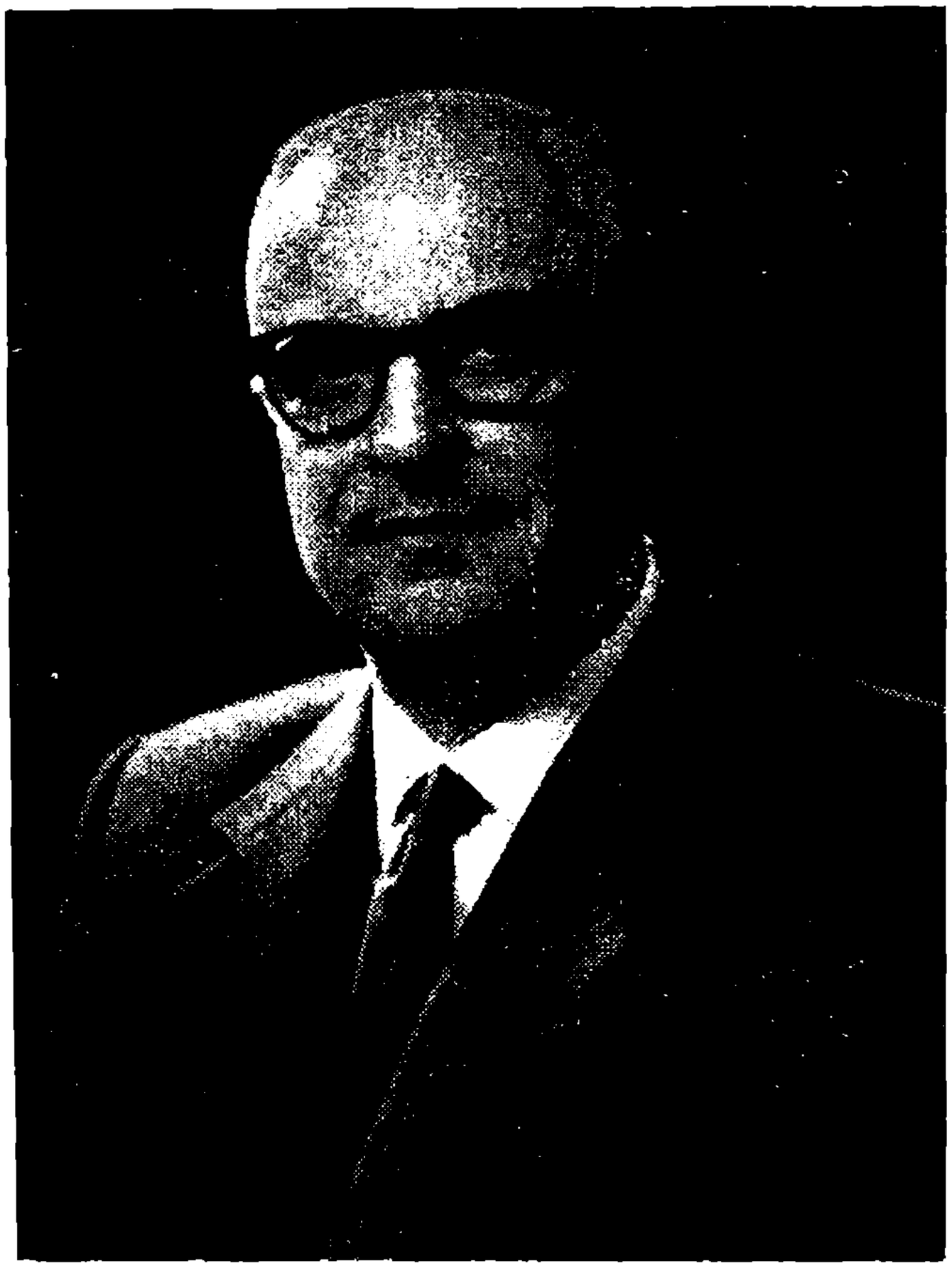
* * *

من اجل ذلك كله احببت في هذا الكتاب ان أبين فضل العرب بعرض جهودهم لا بالاستكثار من جمع الاقوال التي أثنى عليهم بها غيرهم . ولكنني ربما لجأت مرة بعد مره الى قول يُجمل رأياً أو يبين وجهاً نَغنى به عن شرح كثير . ولعلي ، اذا استطعت ان ارسم امام خيالك صورة لتلك الجهود النبيلة ، ان اكون قد وفّيت حقاً علي لأسلافي وقمت بواجب نحو اخواني وأعددت للوثبة الى المستقبل حجراً يثبت قومي عليه اقدامهم فيعينهم على بعض ما يبتغون .

(١٣٦٣ هـ = ١٩٤٤ م) ع . ف

ترجمة المؤلف

ولد في مدينة بيروت في منتصف ربيع الاول ١٣٢٤ (الثامن من ايـــار ١٩٠٦) * تخرج برتبة بكالوريوس علوم عام ١٩٢٨ في الجامعة الاميركية في بيروت * مدرس للتاريخ والجغرافية في مدرسة النجاح الوطنية في ناباس (فلسطـــين) ١٩٢٨ — ١٩٢٩ * مدرس في جمعية المقاصد الاسلامية منـــذ ١٩٢٩ ، ومنذ ١٩٣٠ في كلية المقاصد الاسلامية في بيروت * تابع دروسه في المانيـــة (برلين ، ليبزغ ، ارلنجن) وفرنسة (باريس) * تخرج في جامعة ارلنجن برتبـــة دكتور في الفلسفة ١٩٣٧ * عـــاد الى التدريس في كلية المقاصد منذ ١٩٣٧ — ١٩٣٨ * منشيء مجلة « الامالي » (بيروت) ١٩٣٨ — ١٩٤١ * استاذ التاريخ الاموي والتاريخ العباسي في دار المعلمين العالية في بغداد (العراق) ١٩٤٠ — ١٩٤١ * عضو في الوفد اللبناني للمؤتمر



الثقافي العربي الاول في بيت مري (لبنان) ايلول ١٩٤٧ * عضو في اللجنة الوطنية اللبنانية ١٩٤٨ * عضو في الوفد اللبناني للمؤتمر الثالث للاونسكو في بيروت ١٩٤٨ * عضو المجمع العلمي العربي في دمشق ١٩٤٨ * عضو جمعية البحوث الاسلامية في بومباي (الهند) ١٩٤٩ * عضو مؤتمر العالم الاسلامي الثاني في كراتشي (الباكستان) ١٩٥١ * استاذ زائر في تاريخ الاندلس، في الجامعة السورية في دمشق ١٩٥١ — ١٩٦٠ * أستاذ لتاريخ العلم عند العرب ولتاريخ الحضارة العربية في جامعة بيروت العربية منذ ١٩٦٤ * عضو مجمع اللغة العربية في القاهرة ١٩٦٠ * عضو في مجلس نقابة المعلّمين منذ ١٩٤٦ * وسام المعارف من الدرجة الاولى (لبنان) ١٩٤٨ * وسام نجم باكستان من رتبة القائد الاعظم ١٩٦٨ * وقد تقلّب اهتمامه بين اللغة والادب وبين التاريخ وبين تاريخ العلم وتاريخ الفلسفة. ويرى القارىء ثبتاً كاملاً بكتبه الادبية (غير المدرسية) في آخر هذا الكتاب.

عنوانه : صندوق البريد ٩٤١ ، بيروت .

Address : P. O. Box 941 , BEIRUT .

تمهيد

في نطاق البحث ومجاله

١ ــ اختلف تعريف الفلسفة في الأعصر المتعاقبة اختلافاً كبيراً ، فاللغة اليونانية لم تعرف حتى ايام هوميروس الا كلمة « سوفوس » (حكيم) ، وقد استعملها هوميروس نفسه لينعت بها النجار الحاذق ، ثم استعملت نعتاً للموسيقيّ الماهر والشاعر المبدع ، ثم نعتاً لكل بارع في عمل ما .

اما التركيب المزجي « فيلوسوفس (فيلسوف) » فظهر أول ما ظهر عند هيراكليطوس المتوفّى نحو عام ٤٧٥ ق . م . ، ولم يكن يعني يومذاك اكثر من مدلوله اللغوي : « محب الحكمة » . ولكن يظهر مما ذكرته المصادر العربية ان هذا التركيب اقدم من ذلك بنحو ربع قرن ، فقد ذكر ابن النديم في كتاب الفهرست (ص ٣٤٢ ــ ٣٤٣) ، ونقل ذلك عنه ابن ابي أصيبعة في كتابه عيون الانباء في طبقات الاطباء (١ : ٤٣) ، أن فلوطرخس قال : « ان بوثاغوراس (ت ٥٠٣ ق . م) اول من سمى انفلسفة بهذا الاسم » .

ولما اخذ مؤرخو الفكر الانساني في خلال الأعصر المتطاولة يُجرون على اقلامهم لفظة « فلسفة » لم يكونوا يَقصِدون بها شيئاً واحداً او نحواً معيناً . فلقد قصدوا بها مرة « حب الحكمة واستطلاع طبائع الاشياء والنظر في اسبابها من الناحية النظرية او الناحية العملية » ؛ وعنَوْا بها مرة اخرى « الدراسة العليا التي تطلبتها الجامعات في العصور الوسطى ، وكانت تضم يومذاك فروعاً ثلاثة للفلسفة : الفلسفة الطبيعية وفلسفة الاخلاق وفلسفة ما وراء الطبيعة » . ثم هي

لم تَعْنِ في وقت آخر اكثر من « درس الطبيعة ودرس مظاهرها ، او ما نسميه نحن اليوم بالعلم » . وكذلك أطلقت حيناً على « العلوم الروحانية كالسحر والتنجيم والكيمياء القديمة التي كان يرجى من ورائها تحويل النحاس الى ذهب » . وقد قُصد بها حيناً آخر « علم الاخلاق ومبادىء السلوك الانساني » .

وكذلك عَنَوْا بها آونة « ما وراء الطبيعة او البحث عن الحقائق القصوى للاشياء ، وعن عللها العامة ومبادئها » ، وعنوا بها آونة ثانية « المعرفة الناتجة من التفكير الطبيعي » ليميزوها من المعرفة الموروثة عن السلف ، هذه المعرفة التي تنبع مصادرها الاولى في الوحي الالهي .

واخيراً استقرت الفلسفة على انها « نظام شامل ذو مقدمات ونتائج منطقية يقوم عليها تعليل مظاهر الوجود بُغية ادراك الموجودات على ما هي عليه فعلاً من فهم اسبابها ونتائجها وتبيان قيمتها الذاتية بالاضافة الى كل موجود بنفسه ، ثم تعيين مرتبة كل موجود منها بالاضافة الى كل موجود آخر » .

* * *

ومع ان تعريفات « العلم » لم تتعدد تعدد تعريفات « الفلسفة » ، فانها لم تكن اقل تبايُناً . فقد كان العلم الى منتصف القرن الثامن عشر هو « المعرفة البسيطة ، سواء أكانت تلك المعرفة فطرية ام مكتسبة ؛ وسواء أكانت تتناول فرعاً واحداً من فروع العلم ام تتناول فروعاً كثاراً » . وَمنذ ذلك الحين فقط اصبح تعريف العلم « دراسة تتعلق اما بمجموع من الوقائع المبرهنة او بمجموع من الوقائع الملاحظة التي ترتب ثم يجمع بعضها الى بعض على نظام مخصوص ليُستخرج منها قوانينُ عامة ، على ان يقوم ذلك كله على اساليب موثوقة تمكن الدارس من اكتشاف حقائق جديدة في الناحية التي يوليها اهتمامه » .

* * *

وهكذا نرى ان « تعريفات الفلسفة والعلم » كانت — وهي تتقلب في

العصور والبلدان ــ إما تعريفات مطلقة تشمل كل مظهر من مظاهز الوجود وكل مجلىً من مجالي التفكير على نظام مخصوص وحسب قواعد المنطق ، فتصدق حينئذ على كل عصر وفي كل مكان ، وتمثل آخر ما وصل اليه التفكير الانساني الخالص ، وإما تعريفات نسبية لا تدل على اكثر من « التأمل في الموجودات وملاحظة أوجه التوافق او التنافر بين التفكير النظري وبين الاختبار العملي » .

فاذا نحن اعتمدنا « التعريف المطلق » اصبح عدد العلماء والفلاسفة ضئيلاً جداً ، وخلت أعصر برمتها وأمم بأسرها مما هو على الحقيقة علم او فلسفة . واذا نحن اعتبرنا « التعريف النسبي » اصبح كل انسان عالماً وكل انسان فيلسوفاً ، حتى الطفلُ الذي يضع اصبعه في فمه فيمَصّها يصبح عالماً فيلسوفاً لانه اهتدى الى طريقة يستحلب بها ريقه ويَشْغَل عضلات فمه المتشوقة الى الرضاع بما يستغني به حيناً عن الرَضاع الحقيقي .

٢ ــ على ان التعريف الصحيح للعلم والفلسفة يجب ان يكون التعريف المطلق ، ولكن مع اعتبار الزمن الذي نشأ فيه أولئك الذين نريد ان نقيس جهودهم العقلية بهذا المقياس الدقيق . ولشَدَّ ما أخطأ بعض المتأدبين المتطلعين الى النواحي الثقافية من البحوث حينما عدّوا ــ بما وصل اليه عقلهم وعلمهم ــ في الفلاسفة نفراً لم يكونوا فلاسفة قط ، ووازنوا بين مظاهرَ من التفكير الانساني لا صلة بينها وبين الفلسفة على الاطلاق . وكذا نحا رجال الاستعمار السياسي وزعماء الاستعباد الثقافي نحواً غريباً : كان هؤلاء اذا ارادوا حجب عبقرية الفلاسفة المسلمين ، سواء أكان احدهم عربيّ المنتمي كالكندي وابن خلدون ، أو فارسي المنتسب كابن سينا والغزّاليّ ، أم تركي الأصل كالفارابي ، رددوا أمام الناشئة الاغرار منا قولاً اجمعوا أمرهم عليه بليل فقالوا : « وما قيمة ما كتبه او عمله الكندي مثلاً بالاضافة الى نيوتن الذي اكتشف قانون الجاذبية ، وأديسن الذي سجل ألف اختراع منها الفونوغراف والقنديل الكهربائي ؟ وما فضل ما وصل اليه العرب من الرقي اذا قسناه باختراع الطائرات والمدافع والراديو والسينما ؟ »

وسوء القصد في مثل هذا التحدّي ظاهر ، وفساده أشد ظهوراً . اننا لا نقيس عبقرية فيلسوف أو عالم بمقدرة مخترع أتى بعده بأحَدَ عَشرَ قرناً على الاقل ، ولا نجحد فضل المتقدم (في الزمن) اذا استطاع احد المتأخرين ان يستخرج من جهود الذين تقدموه رأياً نظرياً ما ، او أداة عملية يراها الناس بأعينهم ويلمسون فعلها بأيديهم . ان الرجل الأول الذي خطر له في بقعة من بقاع ما بين النهرين وفي ساعة مجهولة من ساعات التاريخ ان يقطع جِذع شجرة ضخمة قطعاً مستعرِضاً ليجعل منها دولابين اثنين (غير تامَيّ الاستدارة) ثم يضع عليهما عربة يستخدمها في نقل بعض اثقاله، لأعظمُ قيمة في تاريخ تقدم العلوم من مخترع دواليب الكاوتشوك ومن مخترع الآلة التي تقسم الثانية الواحدة من الزمن عشرة آلاف جزءاً ، كل جزء منها مساوٍ لكل جزء آخر من غير ان تخطىء في ذلك ابداً . ان جميع المخترعين العظام في كتب التاريخ وفي غرف المدارس والمعامل ، حتى اولئك الذين علقت صورهم في المتاحف ونصبت تماثيلهم في الساحات العامة ، مَدينون كلهم لذلك العبقري المجهول الذيُ كشف لهم عن اعظم مبدأ من مبادىء علم الحيل (الميكانيك) بصنع الدولاب الفطري الاول .

ولو أحببنا نحن ان ننتقد رجال الفكر في الغرب بمثل هذه المقاييس التي يستعملها رجال الاستعمارين السياسي والثقافي اذا ذكروا علماءنا وفلاسفتنا ، لما نجا فيلسوف واحد من نقد مرٍ او من ملاحظة قاسية . وسأقدم لك هنا مثلاً واحداً لترى منه كيف يجب ان يكون الحكم على عباقرة العالم :

أعظم الفلاسفة بلا ريب ارسطوطاليس . ولكن ارسطوطاليس نفسه ارتكب اخطاء دفعت المدنية العالمية عشرين قرناً الى الوراء : لقد جاء قبل ارسطو علماءُ وفلاسفةٌ اكتشفوا مبادىء صحيحة في عالم الطبيعة، فلما جاء هو غفل عنها ولم يدرك وجه صوابها فرجع الى القول بما كان قد ظهر خطأه من قبل :

مما امتازت به العبقرية اليونانية الأولى انها تركت نظرية العناصر الاربعة ،

وهي ان الاجسام الطبيعية في عالمنا مركبة من الماء والهواء والتراب والنـــار بنِسَب مختلفة، وقالت : بأن جميع الاجسام في العالم من عنصر واحد، وانما تختلف الاشياء بعضها من بعض باختلاف عدد ذرات ذلك العنصر الواحد وباختلاف ترتيب تلك الذرات نفسها في الاجسام المختلفة . ثم ان الفلاسفة الاقدمين نظروا في الثقل النوعي وفي مقاومة الماء والهواء للاجسام ، وبعدئذ عطفوا على الافلاك فأنكروا ان تكون الأرض مركزاً للعالم ، وانكروا ان تكون الارض مسطحة ثابتة ، وقالوا : بل هي كرة سابحة في الفضاء .

وجاء ارسطو (٣٨٤ — ٣٢٢ ق . م) فرفض (المذهب الذري) ورجع الى نظرية العناصر الأربعة ؛ ثم أعاد الارض الى مركز النظام الشمسي . وبعدئذ قال بأن الجسمين المختلفي الثقل اذا سقطا من شاهق فان سرعتهما في السقوط تتناسب مع ثقلهما تناسباً رأسياً — ومعنى ذلك أننا اذا ألقينا من شاهق حجرين ، وزن احدهما رطل واحد ووزن الآخر رطلان اثنان ، فان الحجر الثاني يصل الى الارض في نصف المدة التي يتطلبها الحجر الاول . ولا شك في ان هذا الرأي خاطىء مما نعرِفه اليوم في موضعه من كتب الطبيعيات . ولمـّا ادرك العلماء اخطاء ارسطو وبدأوا باصلاحها ، منذ أواخر القرن الخامس عشر للميلاد، كانت المدنية قد اضاعت من عمرها ثمانية عشر قرناً كاملاً او تزيد . ولكن هل يجوز لنا ان نشتم أرسطو او أن نحمل عليه اللومَ الشديد ؟ لا يجوز لنا ذلك، فان الرجل لم يسىء القصد بعمله ولكنه اجتهد فاخطأ . ومن اجتهد واخطأ فله أجـــر واحد ، ومن اجتهد واصاب فله أجران .

فاذا أخذ الغربيون على العرب أخطاءَ ومآخذَ ، وكانوا على حق ، فهذا شيء ما عَرِيَتْ منه أمة من الامم حتى يعرى منه العرب . وأما اذا كانت مآخذهم علينا وعلى قومنا من باب انكار فضل اسلافنا وسلب حقنا في أداء رسالتنا الثقافية فالواجب علينا ان نكشف عن حقنـــا وعن فضل اسلافنا . وهذاهو الغرض الذي من أجله وُضع هذا الكتاب .

من أجل ذلك كله يجب علينا ، اذا اردنا ان نحكم على جهود فرد او جهود أمة ، ان نعتبر الزمن الذي ظهرت فيه تلك الجهود وان نوقن أن للمتقدم فضلاً أبداً على المتأخر ؛ لأن عنصر الابتكار والابداع يكون عادة عند المتقدمين أكثر منه عند المتأخرين ؛ والمتأخر في الزمن يستفيد دائماً من جهود الذين سبقوه ، ولذلك يكون فضله دائماً جزءاً من فضلهم . ثم اذا اتفق ان أحد المفكرين من العلماء أو الفلاسفة عثر عـــثرة ، فيجب ان ننظر فيها : فان كانت صادرة عن جهل أو مقصد سيء فيجب أن نـنزع عن صاحبها صفة العلم والفلسفة جملة واحدة ؛ وأما اذا كانت راجعة الى خطأ اجتماعي ، أعني الى الاتجـــاه الفكري في أمة من الامم أو في زمن من الازمان ، فيجب ان نتساهل فيهـــا ، لأن الفرد لا يستطيع ان ينفلت من بيئته ولا من اتجاه التفكير في بيئته بسهولة . ولكن على قدر انفلاته من ذلك تكون عبقريته ؛ والانصاف في ذلك يقضي بألاّ نبخس الناس أشياءهم .

٣ ــ ولما خرج العرب بالاسلام من جزيرتهم وبسطوا فتوحهم في الشرق والغرب كانت كل صلة ثقافية بالعلم القديم قد انقطعت : كانت أوروبة غارقة في غزوات البرابرة المنحدرين اليها من الشرق والشمال ، وكانت بقايا معالم المدنية فيها تتقصّف تحت سنابك البرابرة الغزاة . أما نتائج انحدار البرابرة الى أوروبة فبحسبك ان تعرف ان قضاءهم على الامبراطورية الرومانية في الغرب ــ في ايطالية وما الى غربها ــ عام ٤٧٦ م (١٤٦ قبل الهجرة) كان مبدأ للعصور الوسطى ، العصور المظلمة في تاريخ اوروبة .

ثم اننا اذا التفتنا الى اليونان نفسها والى اليونانيين أنفسهم ــ وهم الذين يجب ان يكونوا ورثة الفلسفة القديمة والأمناء على نتاج عباقرتهم من عهد ثاليس الى عهد سقراط فأفلاطون فأرسطوطاليس ، فالى الذين خلفـــوا هؤلاء في حمل مشعل الفكر الانساني ، وجدنا أمراً عجباً : وجدنا ان هؤلاء اليونانيين قد فتشوا المكاتب والمدارس والخزائن عما فيها من الكتب فجمعوها وكدّسوها

في الدهاليز والاقبية وحالوا بينها وبين طلاب العلم ورُوّاد النور والباحثين عن الحقيقة . ولقد أجمع مؤرخو الفلسفة على ان الروم (اليونانيين) قد طمروا هذه الكتب منذ دخلت النصرانية الى بلادهم .

٤ ــ في هذا العالم المظلم انبرى العرب الى أداء رسالة من اسمى الرسالات والى الاضطلاع بعبء من افدح الأعباء : ان العرب الذين خلعوا عن اعناق البشر نيرَ الديانات الوثنية والامبراطوريات القديمة قد انبرَوُا الآن ليفكوا عن اعناق البشر اغلالاً أشد خطراً... لقد أرادوا ان يُخرِجوا البشر مرة ثانية من الظلمات الى النور ، فعمدوا الى هذه الكتب التي كان اكثرها قد تهرأ في اقبية القصور ودهاليز الهياكل فنقلوها الى العربية : الى اللغة التي قدَر اهلها العقل حق قدره ، الى اللغة التي نزل فيها قوله تعالى : « إنَّ في خَلْقِ السَّموات وَالأرْضِ واخْتِلافِ اللَّيلِ والنَّهارِ والفُلْكِ التي تَجري في البَحْرِ بِما يَنْفَعُ النَّاسَ ، وَما أنْزَلَ اللهُ مِنَ السَّماءِ مِنْ ماءٍ فأحْيا بهِ الأرْضَ بَعْدَ مَوْتِها ، وَبَثَّ فِيها مِنْ كُلِّ دابَّةٍ ،وَتَصْرِيفِ الرِّياحِ والسَّحابِ المُسَخَّرِ بَيْنَ السَّماءِ والأرْضِ ، لآياتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُون » ؛ الى اللغة التي في كل سورة من سوَرِ كتابها وفي كل حديث من أحاديث رسولها وفي كل قول من اقوال فقهائها الأولين حثّ على طلب العلم ودعوة الى التفكير في خلق السموات والأرض وما خلق الله من شيء ، وحملٌ على الاعتبار والتأمل في مظاهر هذا العالم الطبيعية والعقلية والروحية .

ولا نأتي هنا الى الكلام على القُرآنِ الكريم على أنّه وجهٌ من عبقرية العرب ــ حاشا ! فَهُوَ وَحْيٌ ــ ولكنْ نأتي إلى الكلام عليه على أنّه كتابٌ سماويّ حثّ أتباعَه على الأخذِ بالعلمِ وبأسباب العلم . إنّ أولَ سورةٍ أُنْزِلَتْ من القرآن الكريم مطلَعُها :

« اقرأ باسمِ ربِّكَ الذي خَلَقَ ، خَلَقَ الإنسانَ من عَلَقٍ . اقرأ وربُّكَ الأكرمُ الذي علَّمَ بالقلمِ ، علَّم الانسانَ ما لم يَعْلَمْ ... »

ومَعَ أنّ القرآن الكريمَ لم يَنْزِلْ ــ كما يقولُ ابن خلدون ــ حتى يُعَلِّمنا الطِبَّ والعلومَ العادِيَّةَ ، بل لِيُهَذِّبَنا ويُزَكّيَ (يطهّر) نفوسَنا ويَهْدِيَنا الى الصراطِ المستقيم ، فانّه قد جاء بأشياءَ كثيرةٍ من وُجوهِ العلم ، ففي سورة المؤمنون (٢٣ : ١٤ ؛ راجع أيضاً سورة الحجّ ــ ٢٢ : ٥) :

« ولَقَدْ خَلَقْنا الإنسانَ من سُلالةٍ من طِين . ثمّ جَعَلْناه نُطْفَةً في قَرارٍ مَكينٍ . ثمّ خَلَقْنا النُّطْفَةَ عَلَقَةً ، فَخَلَقْنا العَلَقَةَ مُضْغَةً ، فَخَلَقْنا المُضْغَةَ عِظاماً ، فَكَسَوْنا العِظامَ لَحْماً . ثمّ أنْشأناهُ خَلْقاً آخَرَ . فتبارَكَ اللهُ أحسنُ الخالقين » .

ومدرَكُ المكانِ الفضائي في سورة الانعام (٦ : ١٢٦) : « فمنْ يُرِدِ اللهِ أن يَهْدِيَهُ يَشْرحْ صدرَهُ للإسلام . ومَنْ يُرِدْ أن يُضِلَّه يجعَلْ صدرَهُ ضَيِّقاً حَرَجاً كأنّما يَصَّعَّدُ في السماء . كذلك يجعَلُ اللهُ الرِجْسَ على الذين لا يؤمنون » ؛ ثمّ مدرك الزمان في سورة المَعارج (٧٠ : ٤) : « تَعْرُجُ الملائكةُ إليه (الى الله) في يومٍ كان مِقْدارُهُ خمسينَ ألفَ سَنَةٍ » ، وفي سورة الحجّ (٢٢ : ٤٧) : ويَسْتَعْجِلونَك بالعذابِ . ولَنْ يُخْلِفَ اللهُ وَعْدَهُ . وانّ يوماً عندَ ربِّك كألفِ سَنَةٍ ممّا تَعُدّون ! » ؛ ثمّ نظريّةُ المعرفة في سورة النحل (١٦ : ٧٨) : « واللهُ أخْرَجَكُمْ من بُطونِ أُمهاتِكم لا تَعْلَمون شيئاً ، وجعَلَ لَكُمُ السمعَ والأبصارَ والأفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تشكُرون » ؛ كلُّها من بابِ العلمِ الصحيح . لا أقولُ ذلك حتّى أقيسَ كلامَ اللهِ بآراء البشر ، بل حتّى أدُلَّ على أن الله أنزلَ في القرآنِ حقائقَ للبشر هي من صُلْبِ العلم الصحيحِ الأصيل تعليماً للبشر ورفعاً لمكانتهم في أنْفُسِهم . انّ الاسلامَ قد أكْرَمَ الإنسانَ واحترم مكانَتَهُ بين مخلوقاتهِ وخصَّ ذَوي الألبابِ منهم والتفكيرِ بمديحٍ كثيرٍ .

والحق « ان نقل العلوم ، كما يعلم المنصفون، مُهم كابتداعها وابتكارها »[١] غير ان « بعض المؤرخين قد حاولوا ان يَغُضّوا من قدر العرب وانتاجهم في عالم الفكر حينما أدّعَوْا ان ما جاء به العرب لم يكن فيه شيء مبتكر ، اذ العرب لم يكونوا الا مقلدين . ان مثل هذا الحكم خطأ ، وليس ثمت — على مذهب من المذاهب — ابتكار اعظم من ذلك التعطش الذي ملك على قادة الفكر العربي حواسَّهم في سبيل المعرفة ... ولا يمكن ان يكون هنالك ابتكار مخلوق من العدم »[٢] . ومع ذلك فان العرب لم يكتفوا بنقل الفلسفة القديمة من اللغة اليونانية الى اللغة العَربية فقط ، بل درسوها وشرحوها وفسروا الغامض منها بقدر ما كانت تسمح لهم الممكنات وأمانة النقلة السُريان الذين كانوا كثيراً ما يدسّون في الكتب المنقولة اشياء ليست منها ، او يبدّلون فيها او يحذفون بحسب ما يصل اليه رقيّهم العقلي وبحسب ما يمليه عليهم هواهم الديني والمذهبي .

وهكذا حمل العرب الفلسفة من الأعصر القديمة الى الاعصر الحديثة فكانوا الاساتذة الذين ثقفوا العالم الحديث بنتاج العالم القديم . ولقد فتحوا بذلك أمام التفكير الأوروبي آفاقاً جديدة وهزوا العقل الاوروبي وحملوه على البحث والمناقشة في امور كان يأخذها بالتسليم والخضوع . ثم انهم مزجوا بين الآراء اليونانية والآراء الهندية في الرياضيات ، وكانوا الميدان الذي ركضت فيه الآراء بين الشرق الاقصى وبين الغرب على خيول عربية . ولولا ذلك لَما عرَف الاوروبيون نتاج العقل اليوناني ولا مدى الجهود الهندية ولا اتجاه التفكير الصيني ، ولما عرف العالم هذا اللقاح الفكري الذي نُتجت منه تلك العلوم والمعارف منذ مطلع العصور الحديثة ، ولما امكن الغرب اللاتيني الكاثوليكي

---

(١) مآثر العرب في الرياضيات والفلك للأستاذ منصور حنا جرداق ، أستاذ الرياضيات العالية في الجامعة الأميركانية في بيروت (بيروت ١٩٣٧) ص ٧ .

(٢) George Sarton, The Incubation of Western Culture in the Middle East, p. 29, 32.

أن يتصل بالغرب اليوناني الارثوذكسي[١] . ولو لم يفعل العرب ذلك « لتوقف سير التمدن والعلوم بضعة قرون ، ولبقيت تلك الاختراعات والمكتشفات مهملة وغير مفيدة . زد على ذلك ان نقل العرب للعلوم لم يكن بدون اختيار أو بدون تفكير وتفهم وإنعام نظر وإعمال رويّة ، بل كان حيوياً عن طريق الاختبار والفكر ، ودليلاً على قوة الابتكار والابتـــداع وروح الاستقلال الفكري ، ناهيك بما زادوا عليه من اوضاعهم ومبتكراتهم ، فقد اخذوا من كل امة احسن ما عندها واستخرجوا منها جميعاً وَحدة تامة لا تتجزأ »[٢] .

٥ ــ ومن دلائل العبقرية رحابة الصدر والحلم والتسامح . ولقد ظهرت هذه كلُّها في الفلسفة الاسلامية . واذا نحن استثنينا الإمام الغزّالي الذي كان صدرِه أحياناً يضيق بأقوال الفلاسفة خوفاً على ايمان العامة واطمئنانهم ان يتزعزعا وجدنا أن فلاسفتنا كلهم قد اتصفوا بالنضج العقلي والصدر الرحيب . حتى أن الغزّالي نفسه كان ارحب صدراً واسمى فكراً من كثيرين من الفلاسفة الأوروبيين المشهورين قبله وبعده .

تأمل الحلم الجبار والعقل النيِّر والإشراف على العالم من عَلُ في قول فيلسوفنا العربي ابن رشد : « يجب علينا اذا ألفينا لمن تقدمنا من الامم السالفة نظراً في الموجودات واعتباراً لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان ، أن ننظر في الذي قالوه من ذلك وما اثبتوه في كتبهم ، فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه ، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذّرنا منه وعذرناهم ! »

وقد رأى ابن رشد العظيم أن الآراء الصحيحة قد توجد عند المسلمين وقد تكون عند غير المسلمين ، فدعني اذكر لك ما قاله مرة ثانية ، بلغته هو على ما فيها من ضعف في التركيب ، قال : « فبيّن أنه يجب علينا ان نستعين على

---

(١) Cf. George Sarton, op. cit. , pp. 32-3.

(٢) مآثر العرب ص ٧ .

ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا ، وسواء كان ذلك الغير مشاركاً لنا او غير مشارك في الملة ، فان الآلة التي تَصِح بها التزكية ليس يعتبر في صحة التزكية بها كونها آلةً لمشارك لنا في الملة أو غير مشارك ، اذا كانت فيها شروط الصحة؛ وأعني بغير المشارك من نظر في هذه الأشياء من القدماء قبل ملة الاسلام » .

ولعلك لا تعلم مقدار حلم ابن رشد وعظمته حتى تعلم ما قاله عنه نفر من فلاسفة الغرب الذين جاءوا بعده بقليل ، فقد سماه بعضهم[1] « الملعون » ، وقال بعضهم : « ان ابن رشد كلْب كلِب ينبح على النصرانية » . وازِنْ لنفسك بين قول فيلسوفنا وبين اقوال فلاسفتهم ثم قل ماذا ترى .

ولقد كان العرب معَ عظمتهم وتسامحهم متواضعين تواضعاً حقيقياً .

أما التواضع الحقيقي الذي نَقصِده هنا فليس التساهل، بل هو ترك الغرور بما وصل اليه الانسان من العلم الصحيح : ان العرب لم يستعبدوا الناس بعلمهم بل وهبوهم اياه ووهبوهم اياه خالصاً صحيحاً . وهذا التواضع الجميل تلقّاه فلاسفتنا عن اسلافنا العظام الذين ثاروا على نفر كانوا يحاولون احياناً ستر جهلهم بانتحال التواضع وترديد اقوال التقوى ؛ روى الجاحظ في البيان والتبيين [2] : (١ : ٢١٦) أن عمر بن الخطاب سأل رجلاً عن شيء، فقال الرجل: « الله اعلم ! » فقال عمر : « لقــد شقِينا ان كنا لا نعلم ان الله أعلم ؛ اذا سئل احدكم عن شيء لا يعلمه فليقل : لا علم لي » . وكان مالك بن انس يقول : « من قال لا أدري فقد افتى » . وقالوا : « لا أدري » نصف العلم !

وكذلك أجلّ العرب العلم بطرق مختلفة : أجلوه باحترام العلم والعلماء وبالتجليد الجميل للكتب وتشييد المدارس والمكاتب وما الى ذلك مما يفعله من يفقه العلم ومن لا يفقه العلم . الا انهم أجلّوا العلم ايضاً بطريق فذ بارع :

---

(١) راجع ذلك مفصلا في آخر الفصل الخامس .
(٢) المطبعة الرحمانية .

لقد حرَصوا على نشر العلم بين الناس بعد ان كان العلم في كل مكان سراً من اسرار الأديرة وتجارة من تجارات رجال الدين وميزة من ميزات بعض الملوك والأمراء. ولقد أجلوا العلم بتقديمه على كل شيء، حتى على العبادة وعلى الايمان؛ لقد كان الامام الغزالي يقول: ان الايمان التقليدي الموروث عن الآباء والأجداد لا قيمة له اذا لم يقترن «بالعلم اليقيني، وهو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك ...» ولقد فصّل لنا الغزالي أحواله حينما تعرى من عقيدته الموروثة وظل في الشك مدة طويلة. بعدئذ راح يتفحص الطرق التي تُؤدّي بسالكها الى الحقيقة[1]. اعتبر هذا ثم اعلم ان فقهاء اوروبة — الذين كانوا يُعَدّون في قومهم فلاسفة — ظلوا بعد الغزالي زمناً طويلاً يرفعون أصواتهم معبرين عن فلسفتهم بقولهم: «اعتقد ثم حاول ان تفهم».

وبينما كان الخلفاء الأمويون والعباسيون حتى الخلفاء الراشدون كالامام علي يجادلون الخوارج والنصارى واليهود والصابئه والمجوس بالتي هي أحسن ويعقدون لهم مجالس المناظرة ويفسحون لهم المجال في البلاد ودور العلم ودواوين الدولة ويُدِرُّون عليهم الأرزاق والعطايا ليستفيدوا من علمهم ومقدرتهم في غير اللغة العربية، كان الذي يجسر على تبيان فضل العقل في اوروبة يربط الى سارية مركوزة في نار متأججة او تشدّ أطرافه الاربعة الى اربعة جياد ينهال عليها الموكّلون بها ضرباً بالسياط.

الإجلال الحقيقيّ للعلم انما هو الحرية المطلقة في طلب العلم وفي معالجة الآراء. وتلك نعمة لم يَنْعَمْ بها الا من استظل بظل الدولة العربية. حتى إن اليونان لم يبلغوا في ذلك مبلغ العرب؛ ألم يحكم اليونان على سقراط بأن يتجرع السم لانه كان يفسد الشبان بتمرينهم على التفكير!

* * *

(١) المنقذ من الضلال، للغزالي (دمشق ١٣٥٢ هـ — ١٩٣٤ م)، ص ٥ وما بعدها.

بعد هذا التمهيد البسيط يجدر بي أن أفضي بك الى معارج العبقرية العربية في العلوم المختلفة وفي الفلسفة . على انني سأسلك بك طريقاً جَدَداً لأن العرب قالوا : من سلك الجدد أمن العثار . وسألجأ في ذلك الى العرض البسيط والإلمام اليسير كالرسام الذي يرسم على قرطاس او لوح خطوطاً معدودة فيمثل بهـا قصراً فخماً او خضماً هائجاً او روضة غناء او غادة حسناء ؛ ذلك لأن الخطوط اليسيرة المستخرجة بالتفكير والمثبتـة بالتروي تخلع على المرسومات صورة اوضح وخصائص أقوى من الخطوط المزدحمة من غير روية ولغير ضرورة . من اجل ذلك لن أذكر كل ما فعله العرب ، ولن افصل كل ما أثبته هنا ممـا فعلوه .

انني لن أجعل كتابي هذا تاريخاً للعلم والفلسفة عند العرب ولا قاموساً لأسماء فلاسفتنا وعلمائنا او دائرة معارف لجهودهم ، بل سأكتفي بالاشارة الى ما سبقوا اليه او دل على عبقرية صحيحة في ما عالجوه وادراك حقيقي لما بحثوا فيه . وربما جعلت صورة عبقريتهم أشد بروزاً بذكر حال العلم عند الغربيين في عهدهم ، ذلك لأن الحكم الصحيح على شيء ما يجب ان يكون دائماً بالاضافة إلى العصر الذي نبع فيه ذلك الشيء او اتسع ، ولأن العرب أيضاً قالوا : وبضدها تتميز الأشياء .

الفصل الاول

الكَلِمُ الجَوَامِع

١ ــ الكلم الجوامع جمل قليلة عدد الألفاظ تدل على اختبار صحيح او رأي صائب . والكلم الجوامع او جوامع الكلم ــ وقد تعرف ايضاً باسم « الفصول » ــ معروفة عند جميع الامم ، ولكنها عند العرب اشد انتشاراً ؛ واذا كانت عند الامم الاخرى تجري على ألسنة حكمائها فانها عند العرب تجري على ألسنة الحكماء وعلى ألسنة العامة ايضاً .

والكلم الجوامع من « باب الحكمة » لانها آراء متفرقة غير منسوقة في نظام ما ، لا من « باب الفلسفة » . ولكن بما ان الكلم الجوامع شديدة الدلالة على عبقرية المجموع فقد رأيت ان اعالجها في هذا الكتاب ؛ وبما انها تنسب عادة الى طور متقدم في حياة الامم العقلية رأيت ان اجعلها في الفصل الاول .

ومع ان المقصود ان تكون الكلم الجوامع عادة نثراً ، فان ما انتثر منها في الشعر يمكن ان يكون من هذا الباب ايضاً . من اجل ذلك كله يرى القارىء في هذا الكتاب بحثاً قصيراً يتناول « الحكمة » عند العرب في النثر والشعر على السواء .

٢ ــ اشتهر العرب في الجاهلية بالامثال ــ والامثال عادة ، جمل قصيرة مبنية على ملاحظات متكررة او اختبار واقع في عالم الطبيعة او عالم المعقولات . والمنتظر في الامثال ان تدل على امور خاصة ، ولكنها احياناً تكون عامة وتتضمّن

حكماً سامية اذ تدل على نِظرة صائبة وتنكشف عن فكر نقاد .

تأمل هذه الاقوال تر فيها شيئاً مما أشرنا اليه : رُبَّ عجلة تَهَب رَيْثاً[1] ــ اتّقِ شَرَّ من أحسنت اليه ــ من مأمنه يُؤتى الحذِرُ ــ من سلك الجدَد أمن العِثار [2] ــ أعط القوس باريها[3] ــ الحرب خدعة [4] ــ أول الحزم المَشُورة ــ الخطأ زاد العَجول ــ أطول من الدهر ــ يوم لنا ويوم علينا ــ يدك منك وان كانت شَلاء .

في « مجمع الأمثال » عشرونَ ألفَ مَثَلٍ أو تزيدُ . ولا ريبَ في أن الذي قالَتْهُ العربُ من الأمثال أكثرُ من ذلك . واذا نحن أنعمنا النظرَ في هذه الأمثال أدركنا أن بعضَها خَطَرَاتٌ عامّة عارضةٌ تَصِحّ في أمكنة ولا تصحّ ضرورةً في جميع الاماكن . ولكنّ عدداً كبيراً من تلك الأمثال تُوجِبُ حُكْماً أو تضع قاعدة أو توجز اختباراً طويلاً . من ذلك مثلاً : الحِكْمةُ ضالّةُ المؤمن (مطلبه ومُبْتغاه) ــ أشبهُ من الماء بالماء ــ بُعْدُ الدار كبعد النسَب ــ خير الأمور أحمدُها مَغَبَّةً ــ أشْرَبُ من رمل . ومن الأمثال التي وجب أن تكون الملاحظةُ قبل قولها قد طالت طولاً فيه درسٌ وتأمّل : أُريها السُّها وتريني القمر (والسُّهى نجم خَفِيّ عند نجم في ذِراع بناتِ نعشٍ ــ الدبّ الاكبر ــ يمتحنُ الناسُ به صِحّةَ أبصارهم) ــ أطولُ صحبةً من الفرقَدَيْنِ . (والفرقد أو الفرقود النجمُ الذي يُهتَدى به وهما فرقدان ــ كما في القاموس (١ : ٣٢٣) . ونجم القطب الشماليّ هذا في الحقيقة نَجْمٌ مزدوج ، ولكنّ

(١) المقصود : رب رجل أراد أن يتعجل أمراً فأخطأ فيه فاضطر إلى أن يعمله من جديد فتكون عجلته سبباً لتأخره .
(٢) الجدد : الطريق الواضح .
(٣) باري القوس هنا صانعها والعارف بها ــ أسند إلى كل امرىء ما يحسنه من الأعمال .
(٤) خدعة تكون بسكون الدال بعد الخاء المفتوحة أو المكسورة أو المضمومة ، وتكون بضم الخاء وفتح الدال ــ تنتهي الحرب بخدعة ، يظفر في الحرب الذي يحسن الخديعة .

بُعدَه عنّا يُوهمنا أنّه نجم واحد) . ولقد عَرَفَ العربُ منــذ ذلك الزمن السحيق أن نجم القطب الشماليّ نجمانِ قبلَ أن تأتِيَ المراصد الكبيرة القويّة وتعرفَ ذلك !

ومن اختبارهم في الطِبّ والتشريح والصحّة قولهم : أصْفى من مــاء المَفاصل ــ أعذبُ من ماء المفاصل ــ انّك لتُكْثِرُ الحَزَّ وتخطيء المِفْصل ــ هو أعلمُ من أين تُؤْكَلُ الكَتِف ــ التأم جُرْحٌ والأُساةُ (الأطبّاء) غُيّبٌ ــ الجَدْب أمَرأ للهزيل أو بعضُ الجدب أمرأ للهزيل (إنّ المهزول النحيل : الخارج من مرض أو مجاعة يضرّه الطعام الكثير الدَسِم الطيّب ، فاذا تدرَّج المهزولُ في الطعام من القليل الى الأكثرِ كان ذلك أفضلَ وأرعى لصحّته .

٣ ــ على انك واجد في الشعر الجاهلي امثالاً وحكماً أبرع من هذه لأنها اكثر انتظاماً واتّساقاً ، ولأنها لم تدخل في الشعر الا بعد « اعادة نظر» ، ولأن الشاعر يحاول عادة ان يتخير من هذه الامثال والحكم او يشتقّ منها ما هو خليق بشعره فتجيءَ عُصارةً للاختبار العام ونظرة أعمق في الحياة وأشمل لها . وسأختار هنا من شعراء الجاهلية شاعرين فقط : طرفة القتيل الشاب وزهيراً الشيخ الحكيم.

أما طرفة بن العبد البكري فقد قتل في جَنوبي بلاد العرب في غارة ، وكان يومذاك شاباً ولكن فوق الثلاثين على الأرجح . وأساءت الحياة الى طرفة وأساء اليه اهل الحياة واهله ايضاً ، اذ حرمه أعمامه إرثه من ابيه . وهكذا انقلب مادياً لا يبصر من الحياة الا ناحية اللذة العاجلة ولا يرى الدنيا الا كالشجرة المثمرة ، ان انت لم تتمتع بظلها وتأكل من ثمرها فاء الظلُ وفسد الثمر وسقط ، وأضعت انت في الحياة كلها كلَّ ما فيها من فرصة مؤاتية . فليس للبشر حظ الا في ما يأتونه في حياتهم الدنيا ، أما الخلود في الدنيا فليس الا للحجارة او لما هو في معناها . ولقد عبر طرفة عن ذلك كله تعبيراً بارعاً فقال :

وظُلم ذوي القُربى أشدُّ مَضاضةً على النفس من وقع الحُسام المهنّدِ.

أرى قبر نحّامٍ بخيلٍ بماله كقبر غَوِيٍّ في البَطالــة مُفْسد :
ترى جُثْوتين من تراب عليهما صَفائحُ صُمٌّ من صَفيح مُنَضَّدِ (١)
ألا أيُّهذا اللائمي أحضُرَ الــوغى وان أشهدَ اللذاتِ هل انتَ مُخْلدي؟
فان كنتَ لا تستطيعُ دفعَ منيتي فدعْني ابــادِرْها بما ملَكَت يدي .

أما زهيرُ بن أبي سُلمى الشيخُ الحكيم فقد تجلّت عبقريته في انه دعا الى السلم في زمن كان العالم كلّه غارقاً في الحروب يعتقد ان الحربَ هي السبيلُ الوحيدُ لحل المشاكل . لقد كانت اوروبة منذُ اواخر القرن الرابع للميلاد غارقة في غَزَوات البرابرة الهُون والجِرمان في اليونان وفي إيطالية وفرنسة وانكلترة وفي شبه جزيرة ايبرية (اسبانية والبرتغال) . وكذلك كانت الحرب بين الامبراطوريتين الفارسية والبيزنطية (الرومية) قائمة على قدم وساق . ولم تكن بلاد العرب نفسها أسعد حظاً ، فقد كانت الغزوات والغارات فيها مستمرة لا تنقطع . وحينما كان زهير يبلو الحياة نَشِبت في بادية نجد حربان دامت كل واحدة منهما اربعين سنة : حرب البسوس وحرب داحس والغبراء .

في هذا الجو الذي لا تسمع فيه الآذان الا اصوات السلاح ولا ينصرف الفكر فيه الى غير الحرب ولا يقضي البشر حياتهم في غير العداوة قام زهير ابن ابي سلمى يدعو الى السلم وينفر الناس من الحرب باظهار ويلاتها ، ويعلن ان كل غرامة مهما كانت باهظة تعود خفيفة في جانب النعمة التي يُضفيهــا السلام على الناس .

فلما فكر هَرِمَ بن سِنان والحارث بن عَوْف في ان يَقِفا الحربَ ، حربَ داحسٍ والغبراء ، بأن يدفعا دِيَاتِ القتلى من مالهما ــ لأن الفَصْلَ في احوال القتلى في حرب دامت اربعين سنة أمرٌ شبيه بالمستحيل او هو المستحيل نفسه ــ نهض زهير بن ابي سلمى يمدحهما فيقول :

---

(١) الجثوة : الكومة من التراب . صفائح صم : حجارة مسطحة صلدة ، قاسية . منضد : مرصوف .

يميناً لنِعْمَ السيدانِ وُجدتُما ... على كل حالٍ من سَحيلٍ ومُبرَمِ[١].
تداركتما عبساً وذُبيانَ بعدَما ... تفانَوْا ودقوا بينهم عِطْرَ مَنشَمِ[٢]
وقد قلتما : إنْ نُدرِكِ السلم واسعاً ... بمال ومعروف من الأمرِ نَسْلَم .
وما الحربُ إلا ما علمتم وذُقتمُ ؛ ... وما هو عنها بالحديث المُرجّم .
متى تبعثوها تبعثوها ذميمةً ، ... وتَضْرَ اذا ضَرّيتموها فتُضْرَمِ[٣].

٤ ــ وفي الحديث الشريف كثير من جوامع الكلم . ولقد كان الرسول نفسه يعد كلامه في ذلك الباب فقد قال[٤] : « أُعطيتُ جوامعَ الكلم » . فمما رُوي عنه من جوامع الكلم السامية قوله : اليد العليا خير من اليد السفلى ــ اعمل لدنياك كأنّك تعيش أبداً واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً ــ الدين المعاملة ــ الناس بأزمانهم أشبه منهم بآبائهم ــ لن يهلِك امرؤ بعد مَشُورة ــ رأس العقل بعد الايمان بالله مداراة الناس ــ علو الهمة من الايمان ــ التمسوا الرزق في خبايا الارض ــ التدبير نصف المعيشة ــ حسن السؤال نصف العلم ــ السعيد من وُعظ بغيره ــ المعدة بيت الداء والحمية رأس الدواء . وأصل كل داء البَرَدة ، وهي ادخال الطعام على الطعام ــ قِوام المرء عقله ، ولا دين لمن لا عقل له .

٥ ــ وكذلك اشتمل نهج البلاغة على كثير من جوامع الكلم لعل ابرزها في نواحي العبقرية ادراك الامام علي كرم الله وجهه للسياسة العسكرية في القتال . قال يؤنب اهل الكوفة :

---

(١) السحيل : الحبل المجدول رخواً . المبرم : الحبل المجدول شديداً ــ المعنى : في أيام الرخاء وأيام الشدة .
(٢) عبس وذبيان : القبيلتان المتعاديتان . تفانوا : أفنى بعضهم بعضاً . منشم بفتح الميم ثم فتح الشين أو كسرها : أمرأة كانت تبيع العطر في مكة . دقوا بينهم عطر منشم . أقسموا على الاستمرار (في العداوة) ــ القتال .
(٣) ضرى النار : أوقدها .
(٤) البيان والتبيين(هارون) ٢ : ٢٨ .

ألا واني قد دعوتكم الى قتال هؤلاء القوم[1] ليلاً ونهاراً وسراً واعلاناً ، وقلت لكم : اغزوهم قبل ان يغزوكم ، فوالله ما غُزي قوم في عُقر دارهم الا ذَلّوا . فتواكلتم وتخاذلتم حتى شُنت عليكم الغارات ومُلكت عليكم الاوطان ... يا أشباه الرجال ولا رجال ، حلوم الاطفـــال وعقول رَبات الحِجال[2] ... لودِدتُ أني لم اركم ولم اعرِفْكم . معرفةٌ جرّت والله ندماً ... ولقد أفسدتم علي رأيَ بالعِصيان والخِذلان حتى قالت قريش : ان ابن ابي طالب رجل شجاع ولكن لا علم له بالحرب .

لله ابوهم ! وهل احدٌ منهم أشد لها مراساً واقدم فيها مُقاماً مني : لقد نهضت فيها وما بلغت العشرين ، وها انا قد ذرّفت على الستين ؛ ولكن لا رأي لمن لا يُطاع !

وللامام علي من الحكم المتفرقة قوله : قيمة كل انسان ما يحسن ــ من أبطأ به عمله لم يسرع به نسبه ــ قدر الرجل على قدر همته ــ الظفر بالحزم ، والحزم باجالة الرأي ، والرأي بتحصين الاسرار ــ الغنى في الغُربة وطن والفقر في الوطن غربة ــ لا تستح من اعطاء القليل فان الحِرمان أقل منه ــ الحكمة ضالة المؤمن فخذ الحكمة ولو من اهل النفاق ــ من ترك قول لا أدري اصيبت مقاتله .

* * *

قد تجد عدداً من اقوال الامام علي واردة في الحديث الشريف ؛ وقد تجد عدداً منها ومن الأحاديث ايضاً منسوباً الى الجاهليين . ان هذه الاقوال ، سواء أكانت من الحديث او للامام علي او للجاهليين ، تدل بلا ريب على عبقرية العرب في الجاهلية او في الاسلام . وهذا هو مكانها .

---

(٢) أهل الشام ، أصحاب معاوية بن أبي سفيان .
(١) النساء .

٦ ــ ويجب ان نعد في هذا الباب عبد الله بن المقفع صاحب كتاب كليلة ودمنة وكتابي الأدب الكبير والأدب الصغير :

وعبد الله بن المقفع فارسي الأبوين ولكنه نشأ في البصرة نشأة فارسية عربية معاً ثم دخل في الاسلام وقد بلغ أشُدّه او كاد ، ثم قتل ــ قيل على الزندقة وقيل غير ذلك ــ عام ١٤٢ هـ (٧٥٩ م) وعمره نحو ستة وثلاثين عاماً .

ليس كتاب كليلة ودمنة منقولاً عن الفارسية اذا اعتبرنا ان النقل انما هو حمل الآراء من لغة الى لغة بلا زيادة ولا نقصان . واغلب الظن ان ابن المقفع اخذ عدداً من القصص الهندية ثم رتبها في كتابه ومزجها بالآراء واستخرج منها الحكم وضرب في أثنائها الأمثال . أضف الى ذلك كله ان ثمت آراء اسلامية محضاً لا يجوز ان تكون جزءاً من الاصل الهندي ولا ان تكون زيادة من الترجمة الفارسية فيما زعموا[1] .

وتتجلى عبقرية ابن المقفع الشاب الذي لم يُعَمَّر اكثر من ست وثلاثين سنة في ناحيتين : في تنسيق كتاب كليلة ودمنة حتى استطاع ان يخرج منه كتاباً عملياً قيماً غطت شهرته وفائدته على ما يمكن ان يكون ثمت من اصول هذه الكتاب . فاذا انت بحثت اليوم في المكاتب واستعرضت نسخ كليلة ودمنة في اللغات الأجنبية وجدتها كلها منقولة عن النسخة العربية لعبد الله بن المقفع ، حتى النسخة الهندية والفارسية .

ثم ان هنالك لعبد الله بن المقفع آراء صحيحة في نفسها صائبة في مراميها ، وهي مبثوثة في كليلة ودمنة وفي كتابي الادب الكبير والصغير ، وتراها مزدحمة الى درجة تعجب معها بفكر هذا الرجل الذي لا يكلّ ؛ وخصوصاً اذا رأيت قوماً يُعجَبون بالفكرة بعد الفكرة في القصيدة الطويلة والكتاب الضخم ، وانت ترى الى جانب ذلك أن ابن المقفع يكتب فلا يورد الا فكرة في اثر فكرة لا

---

(١) راجع دراسات قصيرة .... ابن المقفع (الطبعة الثانية) ص ١٥ وما بعدها .

ينقطع له سيل ولا ينضب له مَعين .

ويَزِيد اعجابك بابن المقفع أن آراءه ليست « فلسفية ما ورائية »[١] بل هي آراء عملية فهم صاحبُها الحياة فهماً صحيحاً كما يحياها الاطفال والشبان والكهول والشيوخ ؛ فكلما عدت في قراءة كتب ابن المقفع وجدت فيها شيئاً جديداً لم ينكشف لك بالامس قبل ان تصل قافلة عمرك الى الساعة التي انت فيها . وأرى ان نكتفي الآن بهذه الكلم الجوامع التي ختم بها ابن المقفع كتاب الادب الكبير ، يصف فيها صديقاً له :

« اني مخبرك عن صاحب كان أعظم الناس في عيني ؛ وكان رأسَ ما أعظمه في عيني صِغَرُ الدنيا في عينه . كان خارجاً من سلطان بطنه فلا يشتهي ما لا يجد ولا يكثر اذا وجد ...، وكان خارجاً من سلطان الجهالة فلا يقدم الا على ثقة ومنفعة . وكان اكثر دهره صامتاً ، فاذا قال بذّ[٢] القائلين . وكان يُرى متضاعفاً مستضعَفاً ، فاذا جاء الجِد فهو الليث عادياً .

وكان لا يدخل في دعوى ولا يشرَك في مِراء[٣] ولا يُدلي بحجة حتى يجد قاضياً فهماً وشهوداً عُدولا ... وكان لا يشكو وجعاً الا عند من يرجو عنده البُرء ، ولا يصحب الا من يرجو عنده النصيحة لهما[٤] . وكان لا يتبرّم ولا يتسخّط ولا يتشهّى ولا يتشكى ، ولا ينتقم من الوليّ ولا يغفُل عن العدو ولا يخص نفسه دون اخوانه بشيء من اهتمامه بحيلته وقوّته . فعليك بهذه الاخلاق ، ان أطقت ، ولن تطيق ؛ ولكنّ اخذ القليل خير من ترك الجميع » .

٧ ــ وكثرت الكلم الجوامع بعد ابن المقفع في كل فن ، ولكني سأكتفي

---

(١) ما ورائية : تتعلق بما وراء الطبيعة ، نظرية .
(٢) بذ : غلب .
(٣) بجدال .
(٤) أي للصاحب والمصحوب .

هنا بثلاثة شعراء نزلت الحكمة في دواوينهم منزلاً لم تنزله في دواوين غيرهم ، هم ابو تمام والمتنبي والمعرّي .

وأبو تمام شاعر رومي الاصل ولد في جاسم بحوران في الثلث الاخير من القرن الثاني للهجرة ، ولكنه انتقل مع ابيه الى دمشق ، ثم دخل هو في الاسلام قبل ان يتجاوز العاشرة من عمره او بعد ان جاوزها بقليل . ونشأ شاعرنا في دمشق ثم في حمص ثم في مصر نشأة عربية خالصة ، وهو الشاعر الذي نشر لواء القومية العربية بأوسع مظاهرها في شعره . واشتهر ابو تمام بأنه شاعر حكيم ، وكانت حكمته تدور حول اقتناص المعاني الكثيرة الغريبة في ألفاظ يسيرة فصيحة او غريبة ، فمن اجمل حكمه قوله :

نَقِّلْ فُؤادَكَ حيثُ شِئتَ من الهوى؛ ما الحبُّ الا للحبيب الأوّلِ !
كم منزلٍ في الارض يألَفُه الفتى ، وحنينُه أبداً لأول منزل .

هذا المعنى الجميل المبتكر في الشعر العربي ــ والذي لا نكاد نعرف له في الشعر الغربي إلاّ مثالاً بسيطاً [1] عند لامارتين الافرنسي الذي جاء بعد أبي تمام بألف سنة شمسية ، اللهم او تزيد ــ ليس المعنى المخترع الوحيد عند أبي تمام .

يقول ابن رشيق في كتابه العمدة في صناعة الشعر ونقده : « اكثر المولدين معانيَ وتوليداً فيما ذكر العلماء أبو تمام » . وعرض ابن الأثير في كتابه المثل السائر لاختراع المعاني فقال : قد قيل إن أبا تمام اكثر الشعراء المتأخرين اختراعاً للمعاني ؛ وقد عددت معانيَه المبتدعة فوجدت ما يزيد على عشرين . واهل هذه الصناعة يُكبرون ذلك ؛ وما ذلك من إبي تمام بكبير ! »

---

(1) L'homme revient toujours
A ses premières amours.

ومن معاني ابي تمام التي لا تزال سائرة على وجه الدهر ، معَ اصابة رأي وابتكار ، قوله :

* فلم يجتمع شرق وغرب لقاصد ولا المجد – في كفِ امرِىء – والدراهم .
* لا شيءَ ضائرُ عاشقٍ ؛ فاذا نأى عنه الحبيبُ فكلُّ شيءٍ ضائرهْ .
* وطولُ مُقام المرء في الحيِّ مُخْلقٌ لدِيباجتَيْهِ فاغتربْ تتجددِ .
فاني رأيتُ الشمس زِيدتْ محبةً الى الناس انْ ليستْ عليهم بسَرْمَدَ (١)
* واذا أرادَ الله نَشْرَ فضيلة طُوِيَتْ أتاح لها لِسانَ حَسود .
لولا اشتعالُ النار فيما جاورتْ ما كان يُعْرَفُ طِيب عَرفِ العود(٢) .

٨ – ولقد كانت عبقرية المتنبي ، الشاعر العربي الاصل ، في حكمه من باب آخر ، ذلك ان المتنبي ضرب حكمه أمثالاً تسير على ألسنة الناس حتى صدق اديب فلسطين اسعاف النشاشيبي في قوله : « ما اجتمع اثنان (يتباحثان) الا كان المتنبي ثالثهما » ، يعني لكثرة ما يستشهدان بشعره .

ولم يخطىء الغربيون حينما اهتموا بالمتنبي منذ القرن الثامن عشر ، ولم يخطئوا حينما احتفلوا مع الشرق بمرور الف سنة هجرية على وفاته (١٣٥٤ هـ = ١٩٣٥ م) . غير ان الاستشهاد بحكم المتنبي التي تجري على كل لسان مجرى الامثال يخرج عن نطاق هذا الكتاب ، ولكن لا بدَّ من اثبات الأبيات التاليات :

* ما كلُّ ما يتمنى المرءُ يُدْرِكُه ؛ تجري الرياح بما لا تشتهي السُفُنُ .
* اذا أنتَ أكرمتَ الكريم مَلَكته ، وانْ أنتَ أكرمت اللئيم تمردا .
ووضعُ النَدى في موضع السيف بالعلى مُضرّ كوضع السيف في موضع الندى .
* تصفو الحياةُ لجاهلٍ او غافل عما مضى منها وما يُتوقَّع ،
ولمن يغالِطُ في الحقائقَ نفسَه ويَسومُها طلبَ المُحال فتطمع .

---

(١) دائمة .
(٢) نبات طيب الرائحة .

• من أطاقَ التماسَ شيءٍ غِلاباً واغتصاباً لم يلتمِسْهُ سُــؤالا .
كل غادٍ لحاجة يتمــنى ان يكون الغَضَنْفر الــرئبالا[1] .

وللمتنبي مقطوعة جميلة فيها حكم تدل على فهم صحيح لحقائق الامور ، للحقائق التي يعمل البشر عادة بمظاهرها فقط ، يحملهم على ذلك عنجهية وحميّة جاهلية ورياء اجتماعي ، قال :

صَحِبَ الناسَ قبلَنا ذا الزمانا ، وعَناهُمْ من أمره ما عَنانا ؟
وتولَّوْا بغُصّةٍ كلُهم منــ ــه وان سرّ بعضَهم احيانا .
ربما تُحسن الصنــيعَ ليازِ ــه ولكنْ تكدّر الاحسانا .
وكأنا لم يرضَ فينا بريبِ الدهـ ـر حتى أعانه من أعانا[2] .
كلّما أنبتَ الزمانُ قنــاةً ركّب المرءُ في القناة سنانا[3] .
ومُرادُ النفوس أهونُ من ان نتعادى فيه وان نتفانى[4] .
غيرَ ان الفتى يُلاقي المنايـا كالحات ولا يلاقي الهــوانا .
ولو أنَّ الحياةَ تبقــى لحيٍّ لعدَدْنا اضلَّنا الشُجعانا[5] .
واذا لم يكنْ من الموت بــدّ فمن العَجْز ان تكونَ جبانا .
كلمالم يكنْ منالصعبِ في الأ ـنُسِ سهلٌ فيها اذا هوكانا[6] .

ولخّص المتنبّي مشكلةَ البشر عامّةً ومشكلة العرب خاصّةً في بيتين من الشعر ، وعَرَضَ لفكرةٍ اجتماعية ــ وفكرة سياسيّةٍ على الحَصْر أيضاً ــ

---

(١) الغضنفر الرئبال : من أسماء الأسد ــ ظافراً .
(٢) لم يرض الناس بما يجره الدهر من المصائب ، فكانوا عوناً له في ذلك على أخوانهم .
(٣) كلما نبتت قصبة جعلها الناس رمحاً (كناية عن سببهم الخصام والحرب .)
(٤) غايات الإنسان لا قيمة لها إذا كانت لا تنال إلا بأن يقتل بعضنا بعضاً .
(٥) لو أن الجبان الهارب من الكفاح يخلد في الحياة لكان الشجعان أقل الناس هدى وعقلا (لأن شجاعتهم تكون حينئذ سبب موتهم) .
(٦) الإنسان يتخيل المصائب قبل أن تصيبه كبيرة ، فإذا نزلت به فعلا لم يرها كما كان يتخيلها.

حينما أشار الى صِلة الحكّام بالمحكومين والى طبيعة المُلوك والرعايا فقال :

وإنّما الناسُ بالملوكِ ؛ وما تُفْلِحُ عُرْبٌ ملوكُها عَجَمُ .
في كلِّ أرضٍ وَطِئْتُها أُمَمٌ تُرْعى بِعَبْدِ كأنّهم غنم !

٩ ــ والشاعر الذي قصد ان يكون شعره في الحكم خاصة هو الشاعر العربي التنوخي ابو العلاء المعري الذي احتفل العالم العربي، سنة ١٣٦٣ هـ (١٩٤٤ م)، بمرور ألف عام هجري على مولده .

يقول الدكتور رضا توفيق[1] : لقد كان المعري في فلسفته الاخلاقية مثالياً ولم يكن مادياً ؛ ولقد اوضح فكرة قدماء الفلاسفة في الاخلاق وزاد في ايضاحها على المتأخرين منهم فكان لنا في لزومياته اعظم دستور أخلاقي على الاطلاق . خذ هذا البيت الواحد :

فَلْتَفْعَلِ النفسُ الجميلَ لأنه خيرٌ وأحسن لا لأجلِ ثوابِها !

ومن أبيات المعري الجميلة الصائبة :

* مُلِّ المُقامُ ، فكم أعاشرُ أُمّةً أمرتْ بغير صلاحِها امراؤها .
ظلموا الرعيةَ واستجازوا كيدَها وَعدَوْا مصالحها ، وهم أُجَراؤها .
* يسوسون الأمورَ بغيرِ عقلٍ فينفُذُ امرُهم ويُقالُ : ساسَهْ .

---

(١) مجلة الأمالي (بيروت) السنة الأولى ، العدد ١١ (١٤ تشرين الثاني ١٩٣٨) ص ٥ .
ورضا توفيق مفكر تركي « ملسان » يعرف العربية والتركية والفارسية واليونانية القديمة والفرنسية والانكليزية . ورضا توفيق دكتور في الطب ، ولكنه اهتم بالفكر والأدب وأهمل التطبيب . وله عدد من التآليف في الدين والأدب والفلسفة بالتركية والفرنسية . ولد في أدرنه (تركية) ١٨٦٩/١/٧ . وبعد انتصار الحركة الكمالية في تركية غادر رضا توفيق تركية وجاء الى لبنان وسكن بقية حياته في جونيه (على نحو عشرين كيلومتراً من بيروت شمالا) . وكان رضا توفيق صحيح البدن ذا بسطة في الجسم يعنى بالرياضة البدنية عناية كبيرة . وتجد له ترجمة مفصلة في مجلة الامالي (بيروت ، السنة الاولى ، العدد السابع، ١٩٣٨/١٠/١٤) . وأحسب أنه توفي بعد الحرب العالمية الثانية .

فأفَّ من الحياةِ وافَّ مني ومن زمنٍ رئاستُه خساسَهْ .
• يحسُنُ مرأىً لبني آدمٍ ؛ وكلُّهم في الذوق لا يَعذُبُ .
ما فيهمُ بَرّ ولا ناسك إلا إلى نفعٍ له يَجْذِبُ .
أفضلُ من أفضلهم صخرةٌ لا تَظْلِمُ الناسَ ولا تَكْذِب!

وكان المعرّي كثيرَ التشاؤم لا يرى في جوانب الحياة بُقْعَةً بيضاء، ولم ير في ماضي البشر عملاً جميلاً ولا كان يُحِبُّ أن يرى في مستقبلهم أملاً مُمْكِناً . وتطلّعَ المعرّيُّ في كلّ ما حوله فقال :

إنّ العراقَ وإنّ الشامَ مُذْ زمنٍ صِفْرانِ ما بهما للمُلْكِ سُلطانُ .
ساس الأنامُ شياطينٌ مُسوّمةٌ في كل مِصْر[1] من الوالين شيطان ،
من ليس يَحفِلُ خُمْصَ الناسِ[2] كلّهِمُ ،
إن بات يشربُ خمراً وهو مبْطان .
متى يقومُ إمام يَسْتَقيدُ[3] لنا فتَعْرِفَ العَدْلَ أجبالٌ وغِيطان ؟

أوَلا يَمَسُّ المعرّيّ جوانبَ من السياسة المحلّيّة المتعلّقة بكلّ فردٍ من الناسِ حينما يقول ؟

وأرَى ملوكاً لا تَحوط رَعيّةً ؛ فَعلامَ تؤخذُ جِزْيةٌ ومُكوسُ ؟

وتتجلى عبقرية المعري في غير لزومياته أيضاً، إنها تتجلى في رسالة الغفران . وإذا كان دانتي الليغييري الايطالي يُعَدُّ بملحمته « الكوميديا الالهية » عبقرياً حقاً، فإنه مدين بعبقريته هذه بلا ريب لشاعرنا الحكيم أبي العلاء المعري . إنه مدين له إلى درجة أن بعض التفاصيل التي في الكتابين ، في رسالة الغفران وفي الكوميديا

---

(١) المصر : البلدة الكبيرة .
(٢) خمص الناس : جوعهم .
(٣) يستقيد لنا : يأخذ بثأرنا .

الإلهية ، واحدة مع أن دانتي ولد بعد المعري بثلاثمائة عام هجري كامل ، ولد المعري سنة ٣٦٣ هـ وولد دانتي سنة ٦٦٣ هـ (١٢٦٥ م) .

وقلد دانتي رسالة الغفران للمعري في تفاصيل كثيرة ، فإن كلا الشاعرين ــ المعري ودانتي ــ اتخذ رسالته سبيلاً إلى إظهار مقدرته الأدبيـــة واللغوية وإلى إبراز معرفته بالتاريخ وإلى التعبير عن فلسفته الدينية . وكذلك اتخذ كل واحـد منهما الأشخاص الذين لقيهم في الجنة وفي النار من البشر المعروفين في أيامـــه وقبل أيامه ، أو اتخذهم من الجن أيضاً . وجعل الشاعران أهل الجنة جماعات وأهل النار أفراداً أفرادا ، ثم أن كلا الشاعرين وضع في الجنة نفراً من الناس ليسوا من أهل دينه ، ووضع في جهنم قوماً من أهل ملته . ولم ينس دانتي أن يقلد المعري في لُقيان آدم في الجنة فيسأله عن اللغة التي كان يتكلمها يوم خلقه الله ؛ ولا في أن يلتقي قبل أن يصل إلى جهنم بالأسد الذي لقيه المعري ، إلى غير ذلك من وجوه التقليد . ومع أن الكوميديا الالهية من ناحية التفصيل والشمول أبرع ، فإن لصاحب رسالة الغفران فضل السبق والابتكار . والابتكار أدل على العبقرية[1] .

---

(١) راجع تفصيل ذلك كله في حكيم المعرة ص ٩٤ – ١٠٠

الفصل الثاني

عِلْمُ الكَلاَمِ

(١) ـ يجب ألا نَشغَلَ أنفسنا في هذا الكتاب الموجز بالبحث في تطور علم الكلام ولا في سبب تسميته بهذا الاسم . ولكن يجب أن نعلم أن علم الكلام ، كما قال بن خلدون، هو« الدفاع عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية » . غير أننا إذا تتبَّعنا البحوث التي ننسبها أحياناً إلى هذا العلم وجدناه أوسع نطاقاً ، وجدناه يتناول البحث العقلي في العقائد كلها ، ولقد أصاب فقهاء المسلمين حينما سمَّوه « أصول الدين » .

وقد تعود نفر في الشرق والغرب أن تضيق صدورهم كلما رأوا للعرب فضلاً أو فضيلة ، فكانوا إذا ألْفَوا للعرب ابتكاراً أوعبقرية نسبوهما إلى الأمم السالفة أو الشعوب المجاورة ، وكذلك فعلوا بعلم الكلام . زعموا مرة أن لفظة « كلام » مأخوذة من اللفظ اليوناني المسيحي « لوغوس » بمعنى الكلمة ؛ وأن التركيب الإضافي« علم الكلام » مأخوذ من تعبير ورد عند أفلاطون هوديالكتيكه بمعنى المساجلة والجدل . ثم زعموا مرة أخرى أن الكلام نشأ من احتكاك المسلمين بنصارى سورية وبما كان عندهم من علم اللاهوت .

(٢) ـ ومع العلم اليقين بأن الحضارات والمدنيات يؤثر بعضها في بعض، فإن الإنصاف يقضي على الباحث الذي يشعر بتبعة ما يكتب أن يحسن الكلام على قيمة هذا التمازج وعلى قوة هذا الأثر وأن يَعرى من المحاباة ويعرى من الجهل.

ولا ريب عندنا في أن علم الكلام قد استفاد في مراحله الأخيره ، أي في مراحله العلمية ، من الفلسفة اليونانية ومن غير الفلسفة اليونانية . ولا نشك كذلك في أن الذي دعا إلى نشوء علم الكلام كان الحاجة إلى الرد على الخصوم من أصحاب المذاهب المختلفة التي نشأت في إطار الإسلام نفسه كالخوارج والمرجئة وكالمعتزلة والأشعرية فيما بعد ، أو في خارج نطاقه . أما نشأة علم الكلام نفسها فكانت في البيئة الاسلامية وكانت مظهراً من عبقرية العرب يجب أن يشار اليه في كل حين .

ومن البذور الأولى التي يرجع اليها علم الكلام ما رواه الطبري في تفسيره (١٣ : ٧٣–٧٤) من أن رسول الله أرسل يدعو رجلاً من فراعنة العرب فقال ذلك الرجل : « أرسول الله ! وما الله ، أمن ذهب هو أو من فضة أو من نحاس ؟ » وذلك قبل أن يخرج الإسلام من شبه جزيرة العرب وقبل أن يحتك بالأمم المجاورة ، بل قبل أن يسمح له أو يخطر له أن يحتك بغيره . ثم إننا نجد في القرآن الكريم جميع القضايا التي تألف منها علم الكلام فيما بعد ، كالقضاء والقدر ورؤية الله يوم القيامة وأن القرآن كلام الله ، وتعداد صفات الله ، مما يقطع بأن هذه القضايا عرَضت للعرب منذ أول عهدهم بالإسلام ، وأن الآيات التي وردت فيها هذه القضايا كانت رداً على أسئلة وجهها العرب في أثناء حياة الرسول إلى الرسول نفسه أو تحدثوا بها فيما بينهم .

ولقد عرض نفر من المستشرقين لتأثر علم الكلام بعناصر أجنبية فقال مرغليوث [1] . على شدة شعوبيته وتعصبه : « إن درجة تأثر علم الكلام بالتفكير اللاهوتي المسيحي لا يمكن أن تحدد بسهولة » . وكذلك « نبّه[2] الباحثون الأوروبيون منذ أكثر من قرن إلى أن المتكلمين فرقة من فرق الإسلام ، نجد

---

(1) Enc. of Relig. and Ethics vii 639 b.

(٢) راجع تاريخ الفلسفة في الإسلام ، نقله إلى العربية محمد عبد الهادي أبو ريدة (القاهرة ١٣٥٧هـ = ١٩٣٨ م) ص ٤٨ حاشية ١ .

ذلك عند تنيمان وريتر (رِتّر) . ويذهب رتر إلى أن مذاهب المتكلمين هي الفلسفة العربية الحقيقية، ويتابعه في هذا هاربروكر ... وأرنست رنان . ورنان إذ ينكر قدر الفلسفة الإسلامية بمعناها المعروف ، يرى أن الحركة الفلسفية في الإسلام يجب أن تُلتمس في مذاهب فرق المتكلمين » .

(٣) وبرزت قضايا علم الكلام عند الخوارج في جدالهم للإمام علي كرم الله وجهه منذ معركة صفين (٣٧هـ = ٦٥٧م)، وفي جدالهم لأهل الدولتين الأموية والعباسية .

وأنا أعلم أن قتال الخوارج للإمام علي وقتلهم إياه ، ثم حروبهَم المستمرة في أثناء دولتي بني أمية وبني العباس وقتالهم أهل السنة والشيعة معاً قد خلق لهم نفوراً في قلوب المسلمين أجمعين مما يجعل مهمة المتكلم بلسانهم صعبة وممقوتة أحياناً وإذا كان الإنصاف يقضي بأن يقف المرء مع جمهور المسلمين فيما يتعلق بالعنَت والتشدد والفتن التي أثارها الخوارج ، فإن هذا الإنصاف نفسه يقضي بأن نعترف بما للخوارج من قيمة في تطور الفكر الإسلامي ومن آراء في السياسة الإسلامية ، من غير أن نتعرض نحن إلى تزيين ذلك أو تقبيحه . إن الرأي الجميل يزيّن نفسه بنفسه ، كما أن الرأي القبيح ينفّر الناس من غير أن يحتاجوا إلى من ينفرهم منه .

كان رأي الخوارج في أول أمرهم سياسياً بحتاً ، وكان يتلخص في هذه الجملة التي جادلوا بها الإمام علي كرم الله وجهه بعد التحكيم بينه وبين معاوية، على ما هو مشهور في كتب التاريخ : إذا كنت تعتقد أن معاوية مخطىء ظالم فسرْ بنا إليه لنقاتله معك ؛ وإذا كنت تعتقد أنه مصيب غير ظالم فاترك له الأمر جملة واحدة . لقد دفع الخوارجَ تشدّدهم وتصلبهم وجهلُهم موضع المرونة السياسية والحلمِ والدهاء إلى أن يدفعوا الإمام علياً إلى مأزِق حرج : كان الحق بجانبه وكانت القوة بجانب معاوية . ولقد غفل الخوارج يومذاك عن أن الحق الذي لا يستند إلى قوة لا تجب المغامرة به ، وعن أن للسياسة ضروراتٍ وأحوالاً تقتضي التساهل حيناً بعد حين .

ومذهب الخوارج يقوم عل « التصلب في العقيدة وإعلان الرأي بصراحة والدفاع عنه بالقوة » : هم لا يعدّون المسلم مسلماً إلا إذا كان يقوم بكل ما يتطلبه منه الإسلام ويتجنب كلّ ما نهى عنه . إن الكَذِب عندهم يُخرج من الإسلام ، والسَرِقة توجب القتل، والتقية (كتم المذهب خوفاً من ملك ظالم أو بيئة معتدية) لا تجوز بحال من الأحوال . ثم أن الإيمان وحده عندهم لا يكفي، بل يجب أن يقترن بالعمل الصالح .

والخلافة عند الخوارج منصِب دنيوي لا منصب ديني . إن الغاية من الخلافة ضبط أمور الناس ، فإذا ضبط الناس أمرهم من تلقاء أنفسهم لم يبق ثمت حاجة إلى خليفة أو ملك . ولكن إذا احتاج الناس إلى خليفة فيجب أن يكون هذا الخليفة عالماً قادراً يدفع عن منصبه بالقوة إذا اضطر إلى ذلك ــ وكل خليفة لا قوة له فليس بخليفة على التحقيق . وإذا اتهم الخليفة في دينه أو في شجاعته وقدرته وجب عزله ، فإذا تمسك بعد ذلك بمنصبه جاز قتله . والمرأة عندهم كالرجل تستطيع أن تتولى الخلافة إذا كانت تقدر أن تدافع عنها .

أما الوصول إلى الخلافة فيكون بالانتخاب الحر المطلق ، فكل مسلم ، حراً كان أو عبداً ، عربياً أو عجمياً ، قرشياً أو زنجياً ، أبيض أو أسود ، غنياً أو فقيراً ، يمكن أن يصبح خليفة على شرط واحد : على شرط أن يكون قادراً على إقامة حدود الله بقوته وعلمه معاً .

لقد كانت عبقرية الخوارج عبقرية نظرية ، ولذلك لقيت مقاومة كبيرة، ثم فني الخوارج إلا أقلّهم في سبيل مثُلِهم العليا والمبادىء المطلقة التي رفعوها نُصْبَ أعينهم . ولكن يجب ألا ننكر آراءهم الصحيحة ؛ استعرض رأيهم السياسي مثلاً ، ووازن بينه وبين ما نعتقد نحن اليوم : هل لدينا خليفة ؟ ألا يميل عالمنا بسرعة عن الملكية إلى الجمهورية ؟ ألا تبني الأمم اليوم عظمتها ومكانتها على القوانين العلمية والمادية ؟ ألا يجب أن يعتقد المرء أن الإيمان المجرد من العمل

الصالح أقل قيمة من الإيمان المقرون بالعمل الصالح ؟ إلى غير ما هنالك من الآراء التي نُجلّها لنفسها، ولكننا نكرهها إذا عرضت علينا مقرونة باسم «الخوارج».

(٤) ـ على أن ما أهمله الخوارج عرفه الشيعة : لقد كان في النظرية الشيعية عبقرية عملية مبنية على فهم « العقلية العامة » . ولذلك كانت نظريتهم السياسية أبعد أثراً في التاريخ وأبرز نتائج وأثبت جذوراً من نظرية الخوارج ؛ لقد أنْبَنَتْ تلك النظرية على « اتصال حق الخلافة ببيت النبوة » . فالخلافة ليست منصباً دنيوياً كما يقول الخوارج ، ولكنها منصب ديني يتعيّن القائم فيه بتعيين الإمام الذي سبقه ، ما دام الرسول قد أوصى بالخلافة الأولى للإمام علي . ثم أن الإمام « معصوم » لا تَحِلّ مخالفته ولا يجوز عزله .

وهكذا تجد أن النظرية الشيعية في السياسة تناقض نظرية الخوارج مناقضة تامة ، ولكنّ كل واحدة من هاتين النظريتين تنحو في السياسة نحواً صحيحاً : نظر الخوارج إلى مبادىء السياسة المطلقة فكانوا فلاسفة سياسيين ؛ ونظر الشيعة إلى عمل السياسة في الشعوب فكانوا فلاسفة نفسانيين .

من أجل ذلك رأينا النظرية الشيعية أرسخ في النفوس وأطول رسوخاً ، ووجدنا أن عملها في التاريخ كان أشد : إن حروب الخوارج لم تهدم دولة ولم تبن دولة ؛ وأما دعاية الشيعة وحروبهم فقد هدمت دولاً وأقامت دولاً أخرى مكانها . وما ذلك إلا لأن حركة الخوارج كانت فطرية بدْوية متطرفة بعيدة عن « الواقع البشري » لا يستقل بها إلا الفرد بعد الفرد . أما الحركة الشيعية فكانت أرقى في سلم المدنية السياسية وأبعد جذوراً في النفس الإنسانية وأبرع في تصوير آلام البشر وأفراحهم ، ولذلك ثبتت فنمت فرسخت في نفوس كثيرة وفي بلدان واسعة . وإذا كانت العبقرية الخارجية قد مثلت طوراً واحداً من أطوار الإنسانية ، فإن العبقرية الشيعية ـ بقطع النظر عن كل شيء آخر ـ ما تزال حية أيضاً في مظاهرَ كثيرةٍ لا نسميها عادة باسمها الحقيقي .

ولعل أغرب مظاهر تلك العبقرية أن كثيرين من الشعراء والأدباء لم يكونوا

شيعة قط ، ومعَ ذلك لم يستطيعوا إلا أن يكونوا « متشيّعين» يُحِسّون بهذا الألم الذي أصاب أهل البيت ، وبهذا الظلم الذي نزل بأحفادهم، نعدّ لك من هؤلاء أبا تمام وابن الرومي ــ على شدة صلتهم ببني العباس ــ ونورد لك استغراب أبي العلاء المعري حينما وجد أهل بغداد يزعُمون أن ابن الرومي متشيع[1] فقال : ولكنني « ما أراه إلا على مذهب غيره من الشعراء » ، مما يدل على أن بعض خصائص هذه الحركة قد انتشر بين غير أهلها .

(٥) ــ مما تقدم يتبين أن نظرية الخوارج في السياسة ونظرية الشيعة طرَفا نقيض . من أجل ذلك كان المجال لا يزال متسعاً لنشوء نظرية ثالثة تتخذ بينهما طريقاً وسطاً : تلك كانت نظرية المرجئة . ولقد رأى المرجئة أن هذا الحل الوسط لا يمكن أن يتحقق إلا إذا فصلوا بين عقيدتِهمُ الدينية وبين رأيهمُ السياسي ،إذ أدركوا أن العداء بين الشيعة والخوارج لم يستحكم لو لم تبْنِ كل فرقة رأيها السياسي على عقيدتها الدينية ،أو عقيدتها الدينية في الأصح على رأيها السياسي . من أجل ذلك قرر المرجئة ألا يعادوا في السياسة من يخالفهم في المذهب ، فقالوا : كل من أعلن أنه مسلم فهو عندنا مسلم ، إذِ الأصل في الدين «الإيمان» وحدَه ، فمن آمن بالله ورسوله ... ثم ارتكب ما اتفق له من الذنوب فإنه يظل مسلماً . وليس ثمت ذنب ، مهما كان عظيماً ، يمكن أن يُخرج المسلم من إسلامه .

ولا ريب في ان المرجئة كانوا يستنكرون الذنوب ، ولكنهم كانوا هم لا يحكمون على اصحابها بدخول النار او دخول الجنة ، بل كانوا « يُرجئون » الحكم في ذلك الى الله يوم القيامة ؛ ومن هنا لحقهم اسم « المرجئة » ، او انهم هم لقّبوا به انفسهم .

---

(١) إن الشيعي أو المتشيع ديناً هو المسلم الذي يعتقد أن الإمامة ركن من أركان الإيمان ، وأن الرسول نص على أن تكون في علي أولاده . أما المتشيع أدبياً فهو الذي يبدي عطفاً على أفراد آل البيت الذين نالهم الأمويون والعباسيون بسوء ثم يجعل هذا الشعور موضوعاً من موضوعات إنتاجه الأدبي .

والذي دعا المرجئة الى هذا الموقف من « الايمان » موقفهم من « السياسة » ، ذلك ان المرجئة ــ مما يظهر ــ كانوا أمويين ؛ وكانوا يبرّرون رأي العين ان نفراً من خلفاء بني امية مرتكبون : يشربون الخمر ويسهون عن الصلاة ويقتلون الناس بغير الحق ، فقالوا : نحن نطيعهم لأنهم خلفاء، ولكننا لا نعمل بأعمالهم ولا نحن نقاتلهم أيضاً ، بل نرجىء (نترك ، نؤخر ، نؤجل) امرهم الى الله يوم القيامة يفعل بهم ما يشاء . بهذا كانت نزعة المرجئة في السياسة « نزعة واقعية » وبهذا كانت ــ الى حد كبير ــ « ممالئة لبني امية » : ان المرجئة أقاموا فلسفتهم السياسية على اسلوب يبرّر خلافة بني امية ويبرر بقاء بَيْعة المرتكبين من خلفاء بني امية في اعناق المسلمين .

لقد كان الشيعة والخوارجُ يقدّمون الايمان على السياسة ، كانوا يبرّرون أن الأصل في الحياة كلّها أن يعملَ الانسانُ بالمبادىء ــ بالأوامر التي جاء بها الدين ــ ولو كانتْ نظريةً ، لأنّ الحياة السياسيةَ ، في هذه الدنيا ، تَبَعٌ للدين . والشيعة خاصّةً جعَلوا الإمامةَ أو الخلافة رُكْناً من أركان الايمان أمرَ به الله، ثم لم يُحبّوا أن ينظروا الى الامامة على أنّها مظهرٌ من مظاهرِ النظريات البشرية التي يأتي بها الناس في الأزمان المختلفة والبِقاع المختلفة والأحوال المختلفة . فالامام عليٌّ لم يكن خليفةً لأنّ المسلمين بايعوه على الخلافة بعد مقتل عُثمانَ بنِ عَفّانَ ، سنة ٣٥ هـ (٦٥٦ م) ، بل هو خليفة بوصيّةِ الرسول له قبلَ وفاةِ الرسول وقبل خِلافة أبي بكرٍ . ولقد كان عليّ ، عند الشيعة المتأخّرين ، على كلّ حالٍ ، هو الإمامَ في أيامِ أبي بكرٍ وعمرَ وعثمانَ ، ولم يكنْ هؤلاء خُلَفاء برُغْمِ مبايعةِ المسلمين لهم .

أمّا الخوارجُ فنظروا الى الخلافة من الجانب المقابل المضادّ : الأصل عند الخوارجِ في الخلافة ليسَ ضَرورةَ المَنْصِبِ ، (فالمسلمون قد يستغنون عن هذا المنصب وعن مبايعة خليفة إذا لم يجدوا ضرورةً لذلك) ، بل الأصل في الخلافة انّما هو القدرةُ على تصريف أمور الناس : فمنِ استطاعَ أن يقومَ

على أمر الناس بالحقّ والعدل كان خليفةً ــ وليكنْ رَجُلاً مسلماً حرّاً أو عبداً أو امرأة ــ . واذا سارت الأحوال من تلقاء نفسها سيراً طبيعيّاً في الناس لم يحتَجْ أولئك الناس الى خليفة مبايَعٍ .

أمّا المرجئةُ ففصلوا بين الخلافة وبين الإيمان (بين الدين وبين الدولة) ورأوْا أن الحاكم السياسي يمكن أن يكون مُذْنِباً أو فاسقاً أو ظالماً ثم يَظلّ خليفةً لأنّ إجماعَ الناس ، أو تسلّطَه بالقوّة على الناس ، قد جَعَله حاكماً . من أجل ذلك كان المرجئةُ ، منذ ذلك الزمن البالغِ في القِدَمِ طليعةَ الرأيِ السياسيّ الخالصِ الذي يأخُذُ به كثيرون في أيّامنا .

وهاك رأيَ المرجئةِ كما ذَكَره شاعرهم ثابتُ قِطْنةٍ[1] :

يا هندُ، فاستمعي لي : إنَّ سيرتَنا ... ان نعبُدَ اللهَ لم نُشْرِكْ به احدا .
نُرجي الأمورَ اذا كانت مُشَبَّهَةً[2] ... ونصدُقُ القول في من جار او عَنَدا .
المسلمون على الإسلام كلُّهم ؛ ... والمشركون استوَوْا في دينهم قِدَدا[3] .
ولا نرى أن ذنباً بالغٌ احداً ... من الناسِ شِرْكاً إذا ما وحّدَ الصمدا[4] .
لا نَسْفِكُ الدمَ إلا ان يُرادَ بنا ... سَفْكُ الدماء، طريقاً واحداً جَدَدا .
من يَتَّقِ اللهَ في الدنيا فإنَّ له ... اجرَ التقيّ اذا وُفّي الحسابَ غدا .
وما قضى اللهُ من أمرٍ فليس له ... رَدّ ؛ وما يَقْضِ من شيء ويَكُنْ رَشَدا .
كلُّ الخوارج مُخْطٍ في مقالته ... ولو تعبّد في ما قال واجتهدا .
امّا علي وعثمانُ فإنهما ... عبدانِ لم يُشْرِكا بالله مذ عَبَدا .

---

(١) الأغاني (مطبعة التقدم) ١٣ : ٥٠
(٢) غير واضحة ؛ لا سبيل لنا إلى الجزم فيها .
(٣) كل المشركون سواء مهما اختلفت أصنافهم .
(٤) م : من . مهما عظم ذنب الإنسان فإن الانسان لا يخرج به إلى الكفر ما دام يعتقد أن الله واحد .

وكان بينَهما شَغْبٌ ، وقد شَهِدا شَقّ العصا ؛ وبعينِ الله ما شهدا [1] .
يُجزى عليٌ وعثمانٌ بسَعْيِهِما ؛ ولستُ أدري بحَقٍّ ايّةً سلَكا .
الله أعلمُ ماذا يَحضُرانِ بــه . وكلُّ عبدٍ سيلقى اللهُ منفردا .

(٦) ــ الى هذا الحين كانت السياسة لا تزال تلعب دوراً في العقيدة الايمانية وتجرّ وراءها منازعات وفتناً دينية في ظاهرها سياسية في حقيقتها . ثم ان الدولة الاموية استقرت سياسياً وعسكرياً وادارياً استقراراً لا يزعزعه الجــدال في الايمان ولا في شروط الخلافة . من اجل ذلك كله انصرف الخوارج الى قتال الامويين جهراً وانصرف الشيعة الى قتالهم سراً وجهراً معاً .

واذا كانت الحاجة الى النزاع الفكري بين الدين والسياسة قد بطَلت فان النزاع الفكري نفسَه لم يبطُل، ولم يكن من المعقول ان يبطل بعد ان نمــا واتسع . وهكذا نشأت طبقة جديدة من المفكرين اهملت في تفكيرها العنصر السياسي « واعتزلت » منازعات الشيعة والخوارج لتنصرف الى التفكير المحض : تلك كانت فرقة المعتزلة ــ التي انقسمت مع الايام فرقاً متعددة .

ويكاد يكون الاجماع واقعاً على ان حركة الاعتزال بدأت مع الحسن البصري وواصل بن عطاء، نحو عام ٧٠ للهجرة (٦٩٠ م) . ولا ادور بك في الخلاف حول تسمية المعتزلة بهذا الاسم ، وقد اخترت وجهاً منه في الاسطر السابقة ، ولا انا ذاهب بك في ثنايا جدالهم . ولكن يجب ان نعرف عمــدة مذهبهم: ان مذهبهم يقوم على الاستبصار بالعقل في ما يعملون من الاعمال وما يعتقدون من امر الدنيا والآخرة

هل يجوز للانسان ان يفكر في ما جاء به الدين ؟

لقد اجاب المعتزلة على هذا السؤال بالايجاب . ان القرآن الكريم قد حث

---

(١) شق العصا : الاختلاف والخصام والفتنة . وبعين الله ما شهدا : الله رأى ما اختلفا فيه وهــو أدرى بما يجب أن يصير اليه أمرهما .

على تقليب النظر في السماء والارض وعلى اعتبار الامور بالعقل في آيات كثار ، حتى انّه قرّع الذين يريدون ان يتمسكوا بأديان آبائهم مع ان آبائهم كانوا لا يتبعون العقل في ما يعبدون . لقد جاء في سورة البقرة (٢ : ١٧٠) : « وإذا قِيلَ لهمُ اتَّبِعوا ما أَنْزَلَ اللهُ ؛ قالوا: بَلْ نتَّبِعُ ما وَجَدْنا عليه آباءنا . أَوَلَوْ كان آباؤهم لا يَعْقِلون شيئاً ولا يهتدون ! » وجاء في سورة المائدة ايضاً (٥ : ١٠٤) : « وإذا قِيل لهم : تَعَالَوْا إلى ما أَنْزَلَ اللهُ والى الرسولِ ؛ قالوا : حَسْبُنا ما وَجَدْنا عليه آباءنا . أَوَلَوْ كان آباؤهم لا يعلمون شيئاً وَلا يهتدون ! » .

(٧) ـ والاسلام دين يدعو الى الاستدلال بالعقل ، غير ان كثيراً مما ورد في القرآن ورد مجملاً يحتاج إلى تفصيل ففصّله الحديث وفصلته السُّنة . ثم ان القرآن الكريم نفسه نزل باللغة العربية فجرى على اساليب العرب في المجاز والكناية والتشبيه والاستعارة وفي سائر اوجه البلاغة . فربّ لفظ لو عدّل به قارئه عن ظاهره لَبَطَلَ معناه ، ورب جملة لو اراد تاليها ان يفهمها على ظاهر لفظها لما اصاب فهمها . من اجل ذلك اجمع فقهاء الامة كلهم على ان في القرآن الكريم آياتٍ لا يمنع مانع من اعتبارها بحسب ظاهرها ، بل ان اعتبارها بحسب ظاهرها واجبٌ كسورة الاخلاص (١١٢ : ١ ــ ٤) قلْ : هُوَ اللهُ أحدٌ . الله الصمَدُ . لم يلدْ ولم يُولدْ ؛ ولم يكن لهُ كفُواً أحدٌ » .

الا أنّ هنالك آياتٍ يجب فيها التأويل ، يجب الا يأخذ القارىء بظاهرها ، وإلا أخطأ المراد منها وخرج به ذلك الى البدعة والفِسق والكفر. هذه الآيات ليست قلائلَ في القرآن الكريم ؛ من ذلك كله آية الاستواء : « ثم استوى على العرش » ، او كما وردت في صيغة اوضح : « الرحمن على العرش استوى » . فلو اننا اعتبرنا الاستواء هنا على العرش كاستواء الملوك على عروشها لخرجنا الى تشبيه الله بالناس والى ان العرش يحتوي الله . ولقد اشار الامام علي الى ذلك صراحة في اثناء خطبته الاولى في نهج البلاغة عند الكلام على تنزيه الله فقال :

« ... ومن قال على مَ ؟ فقد اخلى منه » . ومعنى ذلك اننا اذا قبلنا ظاهر المعنى من الآية لَزِمَنا أن نعتقد ان الله فوق العرش فقط وليس أيضاً عن يمينه ويساره وتحته ... وكذلك اصاب الامام مالك (ت ١٧٩ هـ = ٧٩٥ م) حينما عرض لذلك فقال : « أما الاستواء فمعروف ، واما الكيفية فلا » ، فقبل لفظ الآية ولكنه انكر ان يكون معناها ما يفهمه جمهور الناس من لفظها .

ومثل هذا في القرآن الكريم أيضاً : « يد الله فوق ايديهم » او : « بل يداه مبسوطتان » ؛ فيجب الا نفهم منهما ان لله يدينِ كأيدي البشر ، ولا انه يتصرف بيديه كما نتصرف نحن بأيدينا . بل يجب ان نفهم من الآية الاولى أنها تدل على « قدرة الله وسلطانه وبطشه » ، ومن الآية الثانية انها تصف « نعمة الله على البشر وجودَه » .

وكذلك اذا نحن تلوْنا الآيات التالية : « ومكروا ومكر اللهُ ــ ومكروا مكراً ومكرْنا مكراً ــ قل : الله اسرع مكراً ــ أفأمِنوا مَكْرَ الله ؟ فلا يأمنُ مكر الله الا القوم الخاسرون ــ وإذ يمكُر بك الذين كفروا ليُثبتوك (يحبسوك) او يَقتلوك او يُخرجوك ؛ ويمكرون ويمكر الله ؛ والله خير الماكرين ــ فلله المكْرُ جميعاً » لاستحال ان نفسر لفظ « المكر » هنا بما يفهمه جمهور الناس من مراجعة القاموس ، من غير اعتبارٍ لما اقتضته الحال من إيراد هذه الصيغ على هذا الوجه . من اجل ذلك يجب ان نتأوّل هذه الألفاظ وأشباهَها لنعرِف ما قُصد منها في الحقيقة .

(٨) ــ غير أنّ المعتزلةَ توسّعوا في التأويل وعَدّوا جميعَ الصفات ، سواءٌ ما كان منها راجعاً الى ذاتِ الله (نحو : موجود ، حيّ ، واحد ، قديم) وما كان منها راجعاً الى صلة الله بخلقه (نحو : خالق ، غفور ، محيي ، مُميت ، رازق) لا يجوزُ أن تُفْهَمَ على الوجه الذي تفهم عليه بين جمهور الناس ، بل يجب أن تخضع للتأويل الذي يقبله العقل .

هنا وقع الصدام الحقيقي بين المعتزلة وبين خصومهم من اصحاب الحديث .

إن المحدّثين يفسرون هذه الآيات بما ورد في الحديث الصحيح والسنة الثابتة ، وهم لا يلجأون الى الاجتهادوالقياس ــ اذا لجأوا اليهما ــ الا نادراً : انهم يعتمدون في فهم الدين على النقل : على ما ثبت من الاخبار والرواية الدينية . اما المعتزلة فلم يحفِلوا الا بالقرآن الكريم ، ثم إنهم لجأوا في تفسير آيِ القرآن نفسها الى العقل لا الى النقل . ولقد بالغوا في ذلك حتى قالوا : اذا تعــارض العقل والنقل فاتبع العقل »ـ

ولا اعرِض هنا لتفصيل مذاهب الاعتزال لأنها ــ على جدّتها وأهميتها ــ لم تَصِل إلينا في الاكثر الا على لسان خصومها،ولا مجال هنا لعرضها ونقدها وتبيان خصائصها . على ان الحقيقة الواحدة التي دلت على عبقرية المعتزلة ــ معَ ما وقعوا فيه من الخطأ ايضاً ــ انهم رفعوا منار العقل يوم لم يكن في اوروبة كلها بصيص من نور ولا ظل لسيادة فكرية . ولعلك ايضاً لا تعلم قيمة هذه الدعوة العالية الى اتّباع العقل حتى تعلم انه كان من عادة الروم في هذا العصر نفسه ــ في القرن الثامن للميلاد ــ ان يسحق احدهم الايقونة (وهي تمثــال صغير للمسيح او لمريم عليهما السلام) ويحُل المسحوق في الماء ثم يشربه تداوياً بــه .

(٩)ــ ولم يبق المعتزلة آلَ مذهب واحد ، بل اصبحوا مع الايام اصحاب مذاهبَ متفرقةٍ . وكذلك تطورت آراؤهم الدينية الى درجة خرجت معها آراؤهم في بعضُ مظاهرها على الدين المشروع ،فأصبح من الممكن ان ينتقض عليهم بعض ُمشايعيهم . وقد حدث ذلك فعلاً في اوائل القرن الهجري الرابع (والعاشر الميلادي) حينما انقلب ابو الحسن علي بن اسماعيل الاشعري المتوفى نحو سنة ٣٣٠ للهجرة (٩٤١ م) عليهم ، بعد ان كان معتزليــاً ، ثم آسس المذهب المعروف باسمه : المذهب الأشعري .

كانت غاية الأشعري ان يدافع عن مذهب السلف الذي يستند الى « النقل » في الدرجة الاولى ، وان يحميه من البدع التي يمكن ان تتسرب اليه من بعض

مذاهب المعتزلة وآرائهم . ومع ان الاشعري هاجم تحكيم العقل في الامـــور الاعتقادية ، فانه « دافع عن العقائد الايمانية بالأدلة العقلية » ، كما يتضح من اقوال مؤرخي علم الكلام ومن دراسة الجدال في الكتب التي خلّفها الأشعري نفسه في تاريخ التفكير الاسلامي ، ومن الطريق الوسط الذي أراد ان يسلكه بين ما يوجبه الدين وبين ما يوجبه العقل . لقد اعلن الأشعري ان العقل يستطيع ان يدرك وجود الله ؛ الا ان معرفة ما يتصف بـــه الله تعالى وما يجب له من عبادات لا يتيسر الا من طريق الوحي .

وهكذا كان العقل الاساس الذي قام عليه التفكير الديني في الاسلام ، حتى عند اصحاب المذاهب التي يبدو من مظاهرها انها متباينة او متناقضة . ولم يكن ذلك بِدْعاً، فإن الاسلام دعا الى التفكير في كل شيء: « أوَلَمْ ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء ! »

(١٠)ــ ومنذ القرن الهجري الرابع (العاشر الميلادي) اخذت الحاجة الى الجدال بين اصحاب المذاهب تتضاءل وتنكمش . على ان الذين حملوا البحث العقلي معهم شوطاً بعيداً عز عليهم ان يتخلّوْا عنه . فلم يكن شيء اهون عليهم من ان ينتقلوا به من عالم الايمان الأمثل الى عالم المادة والاخلاق . وهكذا انقلب المتكلمون علماء؛ ثم انقلب هؤلاء العلماء فلاسفة . وبذلك تَجلّت ناحية جديدة من عبقرية العرب .

وشَغَلَ المتكلّمون عامّةً ، والمعتزلة منهم خاصّة ، انْفُسَهم بالمذهب الذَرّي وعبّروا عن الذرّة حيناً بالجوهر الفَرْد وحيناً آخرَ بالجزء الذي لا يتجزّأ.

هذا المذهبُ الذرّيَ قديمٌ منذ أيّام اليونان : قال نفر من اليونانيّين إنّ الاجسامَ في هذا العالم مركّبة (مؤلّفة من تجمّع مقادير معيّنة) من العناصر الأربعة التي هي الماء والهواء والتراب والنار . وقال نَفَرٌ آخرون من اليونانيّين: انّ هذه التي سمّاها بعضُنا عناصرَ ليست عناصرَ بل هي في الحقيقة والواقع خزّاناتٌ للعناصر . وقال هؤلاء : إنّ الاجسام مركّبة من « ذرّات » ، والذرّات

« دَقائقُ » بالغةٌ في الصِغَر ليس لها صفةٌ معيّنة ولكنّ لها أحجاماً متفاوتةً (منها الصغيرُ ومنها الكبير) وحركةً ذاتيةً أيضاً (ولقد قال بعض اليونانيّين بأنّ لها أشكالاً مختلفة) . ومَعَ أنّ الاتّجاه العامّ في الكلام على الذرّة عند اليونانيّين كان قويماً ، فانّه يخالف في تفاصيله كثيراً ممّا أصبحنا نَعْرِفُه اليوم عن الذرّة .

وتناول المتكلّمونَ من المعتزلة والاشعرية الكلامَ على الذرّة (أو الجزء الذي لا يتجزّأ) ثمّ خاضوا فيه كثيراً . ويجدُرُ أن نَعْلم هنا أن الغايةَ الاولى للمتكلّمين من البحث في الذرّة لم يكن في سبيل حلّ مشكلة علمية نظرية أو عملية ، بل في سبيل اطمئنان دينيّ يدوَرُ حولَ قُدْرةِ الله . فقد رأى نفر من المتكلّمين ، من الفريقين جميعاً ، أنْ لا جزء الاّ يتجزأ الى ما لا نهايةَ لأنّ الله تعالى قادر على أن يفعل كلّ شيء (ولذلك لا تُعْيِيه تجزئةُ الذرة أو غير الذرّة) . وقال نفرٌ آخرون : إنّ وجودَ أجزاء لا تتجزّأ أمر ضروريّ لاختلافِ الاجسام في هذا العالم (ولو كانتِ الاجسامُ تتجزّأ الى ما لا نهاية ـ ولم يكن هنالك جوهرٌ فرد أو جزء لا يتجزّأ ـ لأصبحتْ أجزاءُ الاجسام كلُّها متماثلةً ولاستحال ان ينشأ منها أجسامٌ مختلفة) . وهذا دليل على حكمة الله وعلى قدرته .

وأنا هنا لا أريدُ أن أضيعَ بك بين نظريّات المتكلّمين في الجانب العلمي النظري من هذا البحث ، لا لأنّه غيرُ مهمّ ،بل لأنّه لم يكنْ هو المقصودَ من البحث يومذاك .

وكذلك لا أريد هنا أيضاً أن أتوسّع في آراء المتكلّمين في الأخلاق ، لأنّ الاسلام لم ينظر الى الاخلاقِ من حيثُ هي علمٌ نظري ، ولكنه نظر إليها من حيث أنّها سلوكٌ عمليّ

(١١)ـ ثُمّ لا بدّ هنا من إيجاز رأي ابن خَلْدونِ في الحاجة الى علم الكلام :

علم الكلامُ عند ابن خلدون من الأمور النظرية القليلةِ الاتّصال بحياةِ الناس ، ليس له صلةٌ بالعبادة ولا في سلوك الناس . يقولَ ابن خَلدون : « وعلى الجُمْلة فينبغي أن يُعْلَمَ أن هذا العلم الذي هو علمُ الكلام غيرُ ضروريّ لهذا العَهْد ... اذ المُلْحدةُ والمُبْتَدعة قدِ انقرضوا ، والأئمّة من أهلِ السنّة (الأشعرية) كَفَوْنا شأنَهم (شأنَ الملحدة والمبتدعة) في ما كتبوا ودوّنوا . والأدلّةُ العقلية انّما احتاجوا اليها حين دافعوا ونصروا [1]، وأمّا الآن فلم يَبْقَ منها الاّ كلام تنزَّهَ البارىء عن كثيرٍ من إيهاماته وإطلاقاته ... لكنّ فائدةَ (علم الكلام لا تزال) في آحادِ الناس وطَلَبَة العلم فائدةً معتبرة ، اذ لا يحسُنُ بحاملِ السُنّة (العالم الذي هو على مذهَبِ السلف من المسلمين) الجهلُ بالحجج النظرية على عقائدها . والله وليّ المؤمنين » .

* * *

ان اليونانيين الاولين لم يبدأوا شق طريقهم الى الفلسفة الصحيحة الا بعد ان أزاحوا الخرافات الدينية واساطير الآلهة عن عاتق العقل الانساني . والعقل اليوناني كذلك لم يستطع التفكير الصحيح الابعد ان تحرر من ربقة الديانة اليونانية . ولما تسربت الفلسفة ايضاً الى اوروبة في العصور الوسطى انقسم الاوربيون قسمين : رجالَ الدين وقد وقفوا في معسكر مناوىء للتفكير ،ورجالَ الفكر وقد اقاموا جبهتهم على تخوم الدين : لقد كان الدين في العصور الوسطى في اوروبة هو الفاصلَ الوحيد بين العقل وبين التفكير .

أما بين العرب فقد سارت الحركة الفكرية في طريق اقومَ واسهل .

انا اذا استثنينا بعض القلاقل الداخلية والمنازعات الكلامية ، استطعنا ان نقول : ان التفكير الديني في الاسلام اتسع ثم انقلب تفكيراً فلسفياً أدّى اعظم الرسالات الثقافية في تاريخ الحضارة الانسانية .

---

(١) دافعوا عن الإيمان ونصروا العقيدة الإسلامية .

الفصل الثالث

العُلومُ الرِّياضيَّة

(١)ـ حينما التفت العرب في اول امرهم الى الجهود العقلية في الحضارة الانسانية اختاروا، اولَ ما اختاروا ، العلوم العملية بالاضافة اليهم ، أي العلوم التي كانت ذات فائدة عملية لهم ، في حياتهم الشخصية الخاصة وحياتهم الدينية العامة، كالرياضيات والفلك والطِب . اما الطب فكان به صلاحٌ لأبدانهم وهو الى ذلك علم جليل يحفظون به صحتهم وينقذون به ابدانهم من المرض . وأما الحساب فَليستعينوا به على علم الفرائض (تقسيم المواريث) وعلى حساب الايام والسنين . واما المِساحة فليجدوا بها سَمت القِبلة ومسالك الحج . وأما الفلك فليعينهم على اثباتَ رمضانِ والعيدين وضبط اوقات الصلوات : لقد انبعثت حاجة العرب الى العلم من الدين .

(٢)ـ ثم ان العرب كانوا اوسع افقاً من ان يجمُدوا في مكانهم، فقد توسعوا في العلوم المختلفة وطرقوا ما احتاجوا اليه في امور الدين وما كان زائداً على حاجتهم في ذلك .

وكان مدار عبقرية العرب في اتجاههم نحو العلوم الرياضية والطبيعية على أمرين . إحد هذين الأمرين مقدرتهم العقلية ، فان العلوم الرياضية والطبيعية تقتضي عقلية جبارة منظمة نقادة مبتكرة . .

والرياضيّات ــ وجميع العلوم العددية والطبيعية ــ تحتاج الى استعداد

فِطْرِيّ طبيعي بالغٍ والى مقدرة عقلية كبيرة ثمّ الى جُهْدٍ منظَّمٍ متواصلٍ ، وهذا كلّه يجعَلُ لتلك العلوم صُعوبةً ليست لغيرها ويجعل البرَاعةَ فيها قاصرةً على نفرٍ معدودين في الجماعة الواحدة . ولا ريب في ان هذه العلوم الدقيقة هي الأساس الذي تقوم عليه سائر نواحي التفكير الحقيقي ، وهي الاساس الذي تقوم عليه الحضارة الصحيحة في التاريخ . فالعرب حنيما اتجهوا الى الرياضيات والطبيعيات لم يتبعوا الطريق السهل في الحقل الثقافي ، بل الطريق الوعر الشديد ، ولكنهم ذللوه لأنفسهم ولمن جاء بعدهم .

والامر الثاني هو الثقة بزعامتهم العلمية . ان من السهل على الباحث في العلوم الرياضية والطبيعية ، اذا رُزق فريحة وقادة وجَلداً على اجراء التجارِب وملاحظةً دقيقة في الموازنة بين النتائج ان يكتشف اخطاء الذين تقدموه .

ومع ان النقلة السُريان ــ وهم الذين ترجموا كتب اليونان للعرب ــ قد هوّلوا على العرب بعظمة اليونان العلمية ورقيهم الفلسفي ، ولقد كان اليونان كذلك واكثر ، فان ذلك كلّه لم يَثْن العرب عن نقد مظاهر تلك العبقرية . وكذلك لم تَحُلْ شهرة تلك العبقرية بين العرب وبين ان يجدوا لليونان انفسهم اخطاءً تعيا على الحصر ، أو ان يصححوا بعض النظريات والمبادىء اليونانية التي كانت تعتبر يومذاك في اوروبة النصرانية هي والتوراة على مستوى واحد . وسيمر بك تفصيل ذلك كله في مواضعه من هذا الفصل وفي الفصول التي تليه

ولا تظنّنّ ان العرب اصلحوا خطيئات بعض صغار اليونانيين . لا ! انهم قد تَحدّوا[1] اكابر مفكري اليونان : لقد اصلحوا نظام بطْلَيموس في الفلك ؛ اما جابر بن حيان والجاحظ فقد تحديا زعيم الفكر اليوناني ارسطوطاليس ، ثم وقف ابن سينا من رأي افلاطون ــ العبقري الاول ــ في النفس موقف المتسائل عن وجه الصحة فيه . غيرَ ان ما فعله العرب لم يكن قادحاً في بطليموس

---

(١) التحدي : المجاراة والمنافسة .

وارسطو وافلاطون قط ، ولكنه كان بلا ريب يدل على عبقرية صحيحة موازية لما اشتهر عن اعاظم فلاسفة اليونان .

(٣) ـ ونبدأ بالحساب فهو اول مراقي العلوم العددية في مجموعة الرياضيات . ان عبقرية العرب في الحساب لم تقم على الاختراع والابتداع في الدرجة الاولى ، بل على الاكتشاف والتطبيق . لقد كانت المواد الاولى لارتقاء الحساب جاهزة قبل أن يظهر العرب على معارج الحضارة . كانت الهند تعرف شيئاً من الحلول الحسابية ، ولكنها كانت تعرف أموراً أعظم من ذلك كثيراً : كانت تعرف الأرقام وتعرف الصفر وتعرف الكسر العشري . .

غير أن الأرقام الهندية لم تكن أشكالها موحدة فوحدها العرب[1] . ثم أن الصفر نفسه لم يكتشف في الهند نفسها إلا في القرن الثامن للميلاد . والظاهر من تاريخ نقل العلوم أن العرب عرفوا الصفر من الهنود في القرن الثامن نفسه وبدأوا العمل به قبل أن يتقدم الهنود في استعماله شوطاً كبيراً . ولعلك تعجب إذا علمت أن أول كتاب عربي ظهرت فيه الأرقام الهندية أُلِّفَ سنة ٢٧٤ للهجرة (٨٧٤ م) ؛ وأن أول كتاب ألف في العربية وظهر فيه الصفر مرسوماً نقطة (كما نرسمه اليوم) الف سنة ٢٧٤ للهجرة أيضاً ، بينما أول نقش هندي نجد فيه الصفر يرجع تاريخه إلى عام ٨٧٦ م أي بعد أن استعمل العرب الصفر في تآليفهم بعامين على الأقل[2] .

ولا ريب في أن العالم عرف الأرقام الهندية المنقحة والصفر الهندي من طريق العرب لا من طريق الهنود . ولا تزال هذه الأرقام تحمل في أوروبة اسم « الأرقام العربية » . وكذلك الصفر خاصة ، فإنه أصبح في الإنكليزية صَيْفر Cipher ، وفي الالمانية تْسِفّر Ziffer ، وفي الإفرنسية شيفْر Chiffre ، وفي الإيطالية شيفرا

---

(1) Cajori, A Hist. of Math. p. 100.
(2) Cf. Sarton, I 601.

Cifra إلا أن هذه التسمية لم تبق مخصوصة بالصفر ، بل أصبحت مع الأيام تطلق على جميع الأرقام : لقد سمى الأوروبيون الكل باسم الجزء ، لقد سمّوا الأرقام كلها باسم الصفر ، باسم عربي .

ولا ريب في أن العرب تقدموا في استعمال الصفر شوطاً بعيداً وفي « استخدامه للغاية التي نعرفها نحن الآن[1] » .

وباستعمال الأرقام والصفر خاصة هانت الأعمال الحسابية البسيطة والمركبة وأمكن حل المعادلات الطويلة ، وأصبح من الممكن تحديد بعض مراتب [2] الأعداد من بعض نحو ٠٤٩ـ٤٠٩ـ٤٠٩٠ـ٤٠٠٩ـ٤٩٠٠ الخ .

فالصفر ليس عدماً كما يفهم الناس خطأ ولا كما فهم الأوروبيون في أول الأمر حينما سمّوْه «نُل» في صيغ مختلفة حسب لغاتهم ، يعنون به « عدما » ، بل هو كميةٌ ما ، يطرأ من جرّائها على الأعداد تبديل أساسي .

إنّ كلّ عددٍ مضروبٍ في صِفْر فالحاصلُ منه صفرٌ : ٦٥٢٧×٠=٠ ؛

وإذا قسمت عدداً على صفر فالخارج لا نهاية : ٦١ ÷ ٠ = ∞ ؛

ثمّ إذا رفعت عدداً أو لا نهاية إلى الأسّ «١» ، حصل منهما واحد : ٨٥٠٤١١ = ١ ، ∞ ١ = ١ .

كل هذا كان يجري في الشرق فيدفع عجلة الحضارة والمدنية إلى الأمام بينما كان الغرب غافلاً مستغرقاً في عصوره المظلمة . ويذكرون أن أول من ذكر الأرقامَ الغُبارية[3] في أوروبّة كان غربرت[3] الذي أصبح فيما بعدُ

---

(١) جرداق ١١ .

(٢) المرتبة هي مقام الأرقام في العدد وتسمى أيضاً المنازل والخانات .

(٣) الأرقام الغبارية نوع من الأرقام الهندية . قسم العرب الحساب في جانبه العملي قسمين : الحساب الغباري الذي يحتاج عند حل الأعمال إلى تدوين وكتابة ، ثم الحساب الهوائي الذي لا يحتاج إلى تدوين وكتابة (وهو المعروف عادة بالحساب الذهني) .
ولعل الاسم « الغباري » جاء من أنهم كانوا يضعون على سطح خشبي أو نحوه طبقة خفيفة من الرمل أو التراب ثم يدونون الأرقام بالإصبع على ذلك اللوح « المغبر » .

البابا سلفستروس الثاني (٩٩٩ -١٠٠٣ م) . وكان غربرت قد قضى ثلاثة أعوام (٩٦٧–٩٧٠ م) في إسبانية (الأندلس) فيجب أن يكون من أجل ذلك قد احتك بالعلم العربي وتعمّق في درس الرياضيّات والفلسفة والفقه[1]. ولمّا عاد غربرت هذا إلى رومية كان علمه العربي الذي جَلَبه معه من الأندلس المُسْلمة غريباً على قومه حتى سمّوه « الساحر »[2] .

والكلام على مراتب الأعداد على الصفر يقودنا حتماً إلى الكلام على الكسر العشري ، وذلك لأن مراتب الأعداد هي أساس النظام العشري . إن العدد ٤٤٤٤٤ مثلاً مفروضٌ فيه أنه كلما انتقل الرقم «٤» من مرتبة إلى التي تليها يساراً ضُرب بعشرة ؛ ووكذلك كلما انتقل من مرتبة إلى التي تليها يميناً قُسم على عشرة .

«إذا كنا نحن اليوم لا نستطيع أن نَجزِم بأن العرب استعملوا الفاصلة في ترقيم الكسر العشري ، فإننا على يقين من أنهم عرفوا نظام هذا الكسر وعرفوا الاستفادة منه . ولقد استطاع غياث الدين الكاشي في أوائل القرن التاسع للهجرة (الخامس عشر للميلاد) أن يستخرج نسبة محيط الدائرة إلى قطرها فوجد أنه ٣ عدداً صحيحاً ثم كسر عشريّ هو ١٤١٥٩٢٦٥٣٥٨٩٨٧٣٢ ، فسبق بذلك الأوروبيين . ولا شك في أن هذه النتيجة أدق من الكسر الذي نستعمله نحن الآن في المدارس والجامعات ونجعله ٣,١٤١٦ أو ٣,١٤١٥٩ فقط .» وقد عرَف الصينيون هذه النسبة[4] ولكن ليس بمثل هذه الدقة .

والعالم مدين في تحسين الأرقام ووضعها موضع التطبيق والانتفاع بها لأبي

---

(1) Enc. Italiana 31 : 789.
(2) Der Grosse Brockhaus 10 : 720.
(3) Sarton I 948.
(4) Cajori 73.

عبد الله محمد بن موسى الخوارزمي الذي بلغ أشُدَّه في خلافة المأمون ، واشتهر بذلك حتى اصبح اسمه في أوروبـــة دالاً على « صناعة الحساب » في صيـــغ مختلفة هي Algoritmus و Algrismo و Augrim وما يشابهها . غير أن هذه كلها تدل على صناعـــة الحساب فقط ، ولا صلة لهـــا أبداً بجداول اللوغارثمات Logarithm كما يتوهم بعضهم .

(٤)ـ ومع أن جهود العرب في الحسابات كانت عظيمة ، فإنَّ جهودهم في الجبر كانت أعظم . إن الجبر نتاج العبقرية العربية .

عرف المصريون القدماء شيئاً من حل المعادلات من الدرجة الأولى والثانية، وعرفوا الجذر المربع ووضعوا له علامة . ولكن العالَم لم يعرف هذه الجهود معرفة إيجابية إلا منذ عهد قريب . غير أن الهنود كانوا على شيء من الرقي في الجبر فحلوا معادلات من الدرجة الثانية ، وعرفوا الكميات الموجبة والكميات السالبة وميزوا بينهما بترتيبهما كما يفعل التاجر اليوم في دفتره في صفحـــة «من» وفي صفحة«إلى» ، فكانوا يعتبرون الكميات الموجبة «ملكاً» أو «دخلاً»، والكميات السالبـــة (دَيْناً) أو «خرْجاً». ولا ريب في أن هذه الطريقة ليست عملية .

أما اليونان فإنهم لم يبلغوا في الجبر مبلغاً يذكر ، لأنه لم يكن لهم أرقام يبنون منها المعادلات المركبة . ويصف الأستاذ جرداق (ص ١١) تقصير اليونان في الحساب والجبر بأنه فادح إذا قيس بما وصلوا اليـــه في الهندسة . ويعبر كاجوري (ص ٥٧) عن استغرابه لذلك تعبيراً طريفاً حينما يقول ؛ « إذ ذكرنا أن المصريين الأقدمين كان لهم شيء من العلم بالمعادلات التي هي من الدرجة الثانية فلا يجب أن تثور دهشتنا إذا وجدنا شيئاً مشابهاً لذلك عند اليونان في ايام فيثاغوراس (ت ٥٠٣ ق . م) »

واول ما فعله العرب في الجبر انهم مهروه بلفظ من لغتهم . والفضل في تسمية الجبر بهذا الاسم يرجع الى الرياضي العظيم محمد بن موسى الخوارزمي .

وهكذا نجد ان هذا العلم يدعى اليوم في اوروبة ألجبر Algèbre و Algebra . ثم ان العرب هم الذين ابتدعوا الرموز الجبرية وجعلوها من احرف الابجدية ، حتى ان الالمان يسمون الجبر ايضاً « الحسبان بالاحرف Buchstabenrechnung » ويسمونه أيضاً ألجبرا (بجيم مصرية) . ولا يخفى ما في استعمال الرموز في الجبر من القيمة ، اذ لولا ذاك لما كان لهذا العلم فضل كبير على الحساب .

اما المؤلف الاول في الجبر ــ من حيث الزمن والمرتبة ايضاً ــ فهو أبو عبد الله محمد بن موسى الخوارزمي صاحب كتاب الجبر والمقابلة ، وقد طلب المأمون منه تأليفه . ويبدو لنا ان الخوارزمي قد حل المعادلات واوضحها من غير ان يستعمل الرموز والاحرف الابجدية ، وفي ذلك صعوبة بالغة . غير ان نفراً من علماء العرب بعد الخوارزمي استعملوا رموزاً تخالف الرموز الشائعة اليوم[1] ، ولكنها تقوم مقامها بلا ريب .

ومن الأمور التي تَرْجِعُ إليها مكانةُ الخوارزميّ في علم الجبر وضعهُ المعادلةَ التالية :

$س^{٢} + ٢١ = ١٠ س$ ،

فالمجهول س يساوي ٣ ويساوي أيضاً ٧ في الوقت نفسه :

$٣^{٢} + ٢١ = ١٠ \times ٣$ أي $(٣ \times ٣ + ٢١ = ١٠ \times ٣$ أي ٣٠)

أو $٧^{٢} + ٢١ = ١٠ \times ٧$ أي $(٧ \times ٧ + ٢١ = ١٠ \times ٧$ أي ٧٠) .

هذه المعادلة ليست حالاً خاصّة ، ولكنّها حَلْقَةٌ في سلسلة لا تتناهى من طرفيها ، فإذا نحن بدأنا فَرَضاً من :

$س^{٢} + ٠ = ١٠ س$ ، وجدنا أنّ س تساوي صفراً وتساوي عشْرة أيضاً .

وعلى هذا الأساس نفسه ، في تدرّج السلسلة نفسها ، نجد في :

---

(١) راجع طوقان ٣٥ .

س ٢ + ٩ = ١٠ س (س تساوي ١ وتساوي ٩) ،

س ٢ + ١٦ = ١٠ س (س تساوي ٢ وتساوي ٨) ،

س ٢ + ٢١ = ١٠ س .

س ٢ + ٢٤ = ١٠ س (س تساوي ٤ وتساوي ٦) ،

س ٢ + ٢٥ = ١٠ س (س تساوي ٥ و ٥)

س ٢ + ٢٤ = ١٠ س (س تساوي ٤ وتساوي ٦) .....

وتَتِمُّ هذه السلسلةُ الايجابية إحدى عَشْرَةَ حَلْقَةً ايجابية ثمّ تبدأ على جانبيها سلسلتان تتألّفان من حَلَقات سلبية غير متناهية ، تبدأ من :

س ٢ ــ ١١ = ١٠ س (س تساوي + ١١ وتساوي ــ ١) ، ثمّ بعدها :

س ٢ ــ ٢٤ = ١٠ س (س تساوي + ١٢ وتساوي ــ ٢) الخ .

ولهذه المعادلة التي وضعها الخوارزميّ خصائصُ كثيرةٌ ولكن ليسَ هذا الكتابُ الذي نقدّمه الى القارىء العامّ مَحِلاّ لها .

ولعلّ بعضَ من يَشْدو شيئاً من حساب الجبر يذهَبُ إلى أن هذه المعادلة :

$$س^{٢} + ٢١ = ١٠ س$$

معادلةٌ « سخيفة » لأنّها بسيطة واضحةٌ ، ولكنّها في الحقيقة معادلةٌ في ذِرْوَة العبقريّة لأنّها معادلةٌ شاملة تتفرّع تفرّعاً منطقيّاً منظّماً ، ثمّ انّها الأساس الذي قامتْ عليه معادلاتُ الدرجة الثانية . أضِفْ الى هذا أن لها برهاناً هندسياً لا يَقِلّ عبقريّة عن بُرهانِها الجبري ، وضعه الخوارزميّ نفسُه .

ولو اننا احببنا استعراض جهود العرب في الجبر لوجب ان نستعرض قسماً كبيراً من هذا العلم ، ولكن يجب ان نشير الى ما لا بدَّ من الاشارة اليه . لقد حل العرب معادلات من الدرجة الاولى والثانية والثالثة والرابعة . واستطاع عمر الخيام (ت ٥١٧ هـ = ١١٢٣ م) حل المعادلات من الدرجة الثالثة والرابعة بواسطة قطْع المخروط ، وهذا أرقى ما وصل اليه العرب في الجبر ، بل من

أرقى ما وصل اليه علماء الرياضيات في حل المعادلات في الوقت الحاضر ، لاننا نجهل اليوم كيفية حل المعادلة من الدرجة الخامسة وما فوقها بطريقة عامة[١] . ولقد اطرى كاجوري (ص ١٠٧) عمر الخيام ثم قال[٢] : « ان حل المعادلات التكعيبية بواسطة قطوع المخروط من اعظم الاعمال التي قام بها العرب » .

ومما سبق العرب اليه ، كما يقول الاستاذ منصور جرداق[٣] ، انهم اكتشفوا النظرية المشهورة بأن مجموع عددين مكعبين لايكون عدداً مكعباً[٤] ؛ وهذا هو ساس النظرية المشهورة للرياضي الافرنسي بيير ده فرما Pierre de Format المتوفى عام ١٦٦٥ م.

وكذلك ادرك العرب « العلاقة المتينة بين الجبر والهندسة واستخدموا أساليب الجبر لحل العمليات الهندسية ، والطريقة الهندسية لحل الأعمال الجبرية ، فكانت ابحاثهم (في ذلك) سابقة لابحاث ديكارت الطائر الصيت واضع اصول الهندسة التحليلية »[٥] او انهم هم الذين وضعوا أساس الهندسة التحليلية[٦] .

وكان للعرب فضل كبير على علم التفاضل والتكامل فهم الذين مهدوا السبيل لايجاد هذا العلم . وكذلك كان فضلهم على المسائل السيّالة التي تخرج بصوابات كثيرة (أي المطابقات التي يكون لها اكثر من جواب واحد صحيح) كبيراً .

---

(١) جرداق ١١ — ١٢ .
(٢) راجع طوقان ٣٥ .
(٣) جرداق ١٢ ، راجع طوقان ٣٧ ، كاجوري ١٦٩ .
(٤) ومعنى ذلك أنك إذا أخذت عدداً وضربته بنفسه ثلاث مرات : ٢×٢×٢=٨ ثم أخذت عدداً آخر فضربته أيضاً بنفسه مثل ذلك : ٣×٣×٣=٢٧ ، فإن مجموع المكعبين (٨+٢٧=٣٥) لا يكون عدداً مكعباً له جذر تام إذا ضربته بنفسه ثلاث مرات أعطى ٣٥ . ولعل أقرب مجموع لمكعبين يكون عدداً مكعباً هو ١٧٢٨ فإنك إذا أضفت اليه واحد كان مجموعاً لمكعبين هما ١٠٠٠ = (١٠×١٠×١٠) مع ٧٢٩= (٩×٩×٩) . ومعادلة لك : $٩^{٣}+١٠^{٣}=١٢^{٣}+١$.
(٥) جرداق ١٢ .
(٦) طوقان ٣٧ .

وقد عُنُوا ايضاً بالجذور الصُمّ ،وهي الاعداد التي ليس لها جذر تام نحو١٧ ، ٢٤ ، ٢٦ ، ٤٨ ، ٥٠ ،٥١ ، ٥٢ الخ . ومع ذلك فقدحاولوا ان يجدوا لهذه الاعداد وأمثالها جذوراً تقريبية ووضعوا لذلك القواعد[١] . وانفرد قــدري طوقان [٢] بالقول بأن للعرب بحوثاً مهدت لاكتشاف اللوغارثمات .

(٥)ـ اما في الهندسة فان اليونان لم يتركوا زيادة لمستزيد ، ولم يستطع احد بعد اقليدس الذي وضع علم الهندسة ونظرياته بين عام ٣٣٠ وعام ٣٢٠ ق . م ، ان يزيد على ذلك العلم شيئاً اساسياً . ومع ذلك فقد تناول العرب هذا العلم بالشرح والتعليق ووضعوا له تمارين جديدة . ولعل اعظم فضل للعرب على الهندسة انهم اهتموا بها حينما اهملتها الشعوب كلها . ولقد اخذ الاوربيون الهندسة اليونانية عن العرب لا عن اليونان ونقلوها الى اللاتينية ثم ظلوا يتدارسونها كما عرفوها من العرب الى اواخر القرن السادس عشر ، حين عثر الباحثون، عام ١٥٨٣ م ،على اصل من اصول هندسة اقليدس باليونانية .

ومما يَلْفِتُ النظرَ ويدعو الى الاعجاب ان العرب عرفوا موضوع تسطيح الكرة وألّفوا فيه ومارسوه . وعلم تسطيح الكُرَة يتناول في الاكثر رسم الخرط الجغرافية ، فقد تكون الخارطة مرسومة على كرة او مرسومة على سطح مستو ، ولكل رسم قواعد واصول يتم بها ، والصعوبة تنشأ من نقل رسمٍ ما من على الكرة الى السطح المستوي او بالعكس .

(٦)ـ ويلحق بالهندسة « فن الزخرفة العربية » الذي عُرف حديثاً في اوروبة باسم Arabesque . ويقوم هذا الفن على ترتيب هندسي متناسق لأوراق واثمار مختلفة او لخطوط متداخلة متشابكة او لاشكال هندسية مرسوم بعضها فوق بعض (كالنجم المثمن مثلاً فانه يتألف من تقاطع مربعين) . ويدخل في هذا الباب انواع الخط العربي .

---

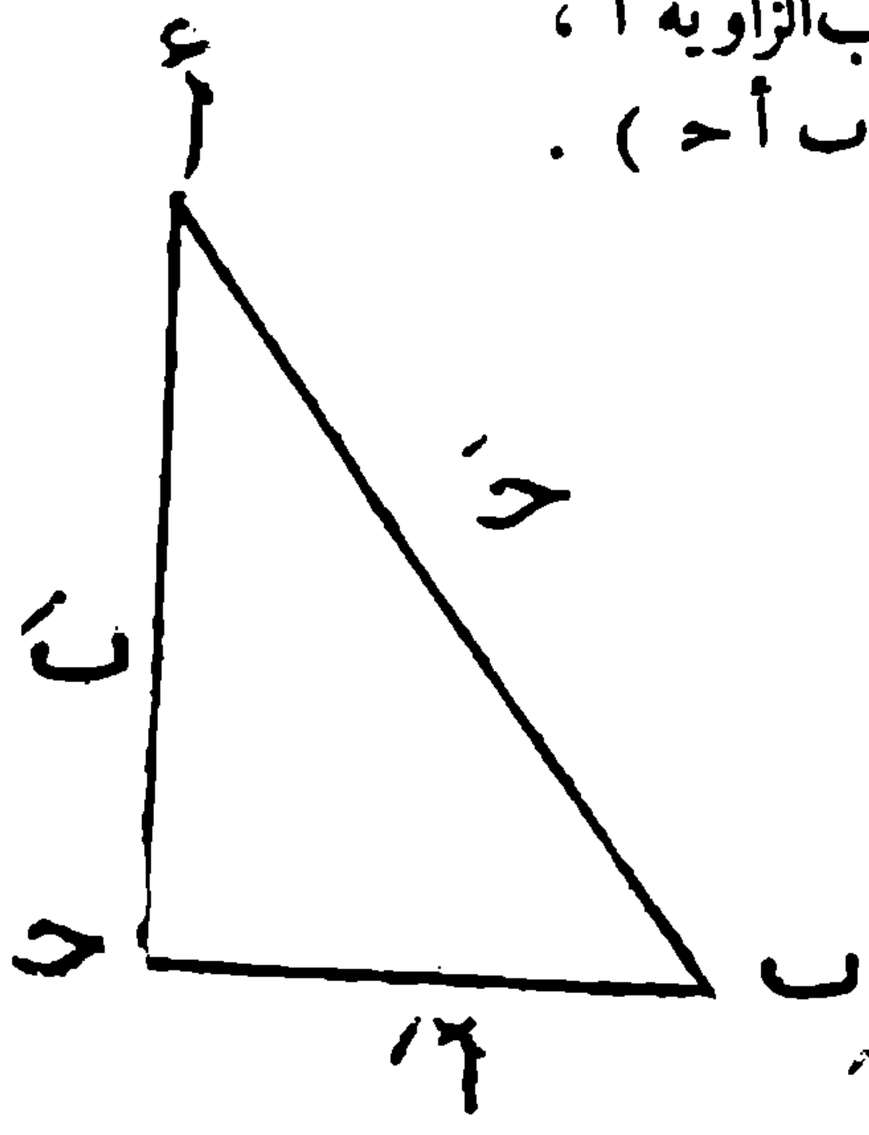
(١) طوقان ٤٠

(٢) نواح مجيدة من الثقافة الإسلامية (هدية المقطف ١٩٣٨) ٩٠

ولقد دفع العربَ الى ابتداع هذا الفن الزخرفي ان الصور والتماثيل محرمة في الاسلام في بعض الاقوال ، ولذلك انصرفت عبقرية اسلافنا الى هذا الضرب من الزخرف الجميل الذي اصبح فيما بعد فناً عظيماً في الشرق والغرب معاً . غير ان العرب كانوا احياناً يضيفون الى هذه الزخارف صوراً للطيور المختلفة وللحيوان وللانسان ايضاً . وربما رسموا مشاهدَ للصيد والمآدب الحمّامات كما نرى في قصر المشتى وقُصير عمرة اللذين بناهما الامويون في بادية الشام .

(٧) وعلم المثلثات كعلم الجبر يجب ان يدعى « علماً عربياً » . لم يهتمّ اليونان بعلم المثلثات لذاته ، بل لانه كان يساعدهم في علم الفلك ، سواء في ذلك ابرخس الذي قام بارصاده بين عام ١٦١ وعام ١٢٧ ق . م ثم نُسب اليه ابتداع علم المثلثات ، او بطليموس الشهير صاحب كتاب المجسطي في الفلك ، والذي قام بأرصاد مختلفة (للنجوم) بين عام ١٢٥ وعام ١٥١ م . ولكنّ عمل اليونان في علم المثلثات والانساب لم يكد يتجاوز حد اكتشاف بعض الانساب في المثلثات المنتظمة (أي النسبة بين كل زاوية من زوايا المثلث وبين الضلع المقابل لها في المثلثات المستوية والمثلثات الكروية) .

اما الهنود فقد تقدموا في علم المثلثات شوطاً أطول وخصوصاً فيما يتعلق بقياس الجيب (قياس الزاوية المفروضة بالضلع المقابل لها مقسوماً على الوتر في المثلث القائم الزاوية) ، وعلامتُه حا أ (أي جيب الزاوية أ ، أو ــ بكلمة أكثرَ وضوحاً ــ جيب الزاوية ب أ حـ) .



أمّا معادلته فتكون : حا أ = $\frac{\text{ب ء}}{\text{ب حـ}}$.

ولعلّهم عرَفوا أيضاً الجَيْبَ التَمام (قياسَ الزاوية المفروضة بالضلع المجاور لها مقسوماً على الوتر في المثلث القائم الزاوية) وعلامته حا أ . وأما معادلته فهي :

حا أ = $\frac{\text{ب حَ}}{\text{ب حـ}}$

واما العرب فكان اول ما فعلوه في المثلثات ان نظموا المعلومات التي تناولوها من الهنود خاصة ، ثم جعلوا منها علماً خاصاً مستقلاً عن علم الفلك . وقد قام بذلك نصير الدين الطوسي المتوفى سنة ٦٧٢ للهجرة (١٢٧٢ م) في بغداد . « ولولا العرب لما علم كان المثلثات على ما هو عليه الآن ، فاليهم يرجع الفضل في وضعه بشكل علمي منظم » .

ولقد استنبط العربُ الظِلَّ (المَماس) اي قياسَ الزاوية المفروضة بالضِلع المقابل لها مقسوماً على الضِلع المجاور (طا أ = $\frac{\text{ب}}{\text{ج}}$ ؛ كما استنبطوا الظّل التمام ، أي قياسَ الزاوية المفروضة بالضِلع المجاور مقسوماً على الضلع المقابل (طا أ = $\frac{\text{ج}}{\text{ب}}$

من أجل ذلك عُرِفَ علمُ المثلّثات عند العرب بعلمِ الأنساب أيضاً ، لأنّه يقوم على الأوجه المختلفة الناشئة من النِسْبة بين أضلاع المثلّث .

ولم تقف جهود العرب عند دراسة المثلثات المستوية بل تناولوا المثلثات الكروية ـ التي كان اليونان ايضاً قد تناولوها لصلتها الوثيقة بعلم الفلك ـ فتوصلوا « الى اثبات ان نسبة جيوب الاضلاع بعضها الى بعض كنسبة جيوب الزوايا الموتَّرة بتلك الاضلاع بعضها الى بعض في اي مثلث كروي »[1]، كما توصّلوا إلى ان يحلوا مسائل تتعلق بالمثلثات الكروية القائمة الزاويةِ والمائلة الزاوية . وكذلك وضعوا الجداول المختلفة التي مهدت ـ كما مر معنا من قبل ـ لاكتشاف قانون اللوغارثمات .

ويجدر بنا ان نذكر ان اول معادلة وضعت لتسهيل العمليات الحسابية (التي تسهّل اليوم بواسطة جداول اللوغارثمات) وضعها ابوسعيد عبد الرحمن ابن احمد بن يونس الصفدي المصري المشهور بابن يونس والمتوفى سنة ٣٩٩

---

(١) طوقان ١ ه ، الطبعة الثالثة ص ١١٢ ، جرداق ١٢ . المقصود بالكلمة « الموترة » في هذا النص : المقابلة .

للهجرة (١٠٠٩ م) قبل جون نابيّر الذي يَنسِب اليه الغربيون اختراع اللوغارثمات بستة قرون وسبع سنوات . ويبدو بوضوح ان ابن حمزة المغربي من علماء القرن الهجري العاشر (السادس عشر الميلادي) كان ذا فضل كبير على نشوء علم اللوغارثمات . على ان اول من خطرت له هذه الفكرة من العرب كان سنان الحاسب ، من احياء القرن الهجري الثالث ، قبل جون نابير بثمانية قرون ونصف قرن .

(٨) ـ لما انتشرت الدعوة الاسلامية كان اكثر ما بقي من « صناعة النجوم » الموروثة عن البابليين والصينيين والهنود واليونان قد انحط الى « صناعة للتنجيم » غايتها خلق صلة بين احوال النجوم وحركاتها ومواضعها وبين الشر . وقد ظل هذا الوهم مسيطراً على العقل الاوروبي الى القرن السابع عشر ، وكذلك « ظلت كراسي تدريس النجامة في بعض الجامعات الاوروبية ـ مثل جامعة بادوا وجامعة ميلانو بايطالية ـ قائمة حتى اواخر القرن السادس عشر[1] » . أما ما كان قد بقي من علم الفلك للصحيح فقد كان مختلطاً بالوهم كثير الخطأ ، فتصدى العرب لاصلاح أخطاء الهنود وأخطاء اليونانيين .

في هذه الغمرة من الخرافات الفلكية والايمان بالتنجيم ظهر الاسلام وهو يدعو الى « علم الفلك » الصحيح ، ففي القرآن الكريم في سورة يس (٣٦ : ٣٨ ـ ٤٠) : « والشمس تجري لِمُستَقَرّ لها ، ذٰلك تقديرُ العزيز العليم . والقمرَ قدّرناه منازلَ حتى عاد كالعُرجون[2] القديم . لا الشمس ينبغي لها ان تُدرِكَ القمر ولا الليل سابق النهار ، وكلٌّ في فلك يسبحون » . وجاء ايضاً في سورة يونس (١٠ : ٥ ـ ٦) : « هو الذي جَعَلَ الشمس ضياء والقمرَ نوراً ، وقدّره منازل لتعلموا عَدد السنين والحساب ، ما خَلَقَ الله ذلك الا بالحق ؛ يُفَصِّلُ الآيات لقوم يعقلون . ان في اختلاف الليل والنهار وما خلق الله في

---

(١) ساطع الحصري ، دراسات عن مقدمة ابن خلدون ١ : ٣٥ ، طبعة موسعة (دار المعارف بمصر ١٩٥٣) ص ٢٧ .

(٢) قرط البلح .

السمواتِ والارضِ لآياتٍ لقوم يتقون » . ومثلُ هذا جاء في الحديث ايضاً .

وهكذا نرى ان هذه النزعة العلمية في الفلك قد لازمت العرب منذ انتشار الاسلام ؛ ثم كانت تلك النزعة تقوى مع الايام . ولقد اصاب الاستاذ جرداق حينما قال (ص ١٣) : « والعرب المسلمون اول من قال بابطال صناعة التنجيم المبنية على الوهم ومالوا بعلم النجوم نحو الحقائق المبنية على الرصد والمشاهدة والاختبار » . ولا ريب في ان الذي دفعهم الى ذلك حاجتهم الدينية الى تعيين الاوقات للصلوات ومعرفة الأهِلّة (اوائل الشهور القمرية) للصيام والعيدين .

واحتاجَ العربَ للبحث في النجوم الى آلات وأدوات كثيرة دقيقة ، ولم يكن ذلك في تلك الايام ممكناً . على ان مقدرتهم العقلية قامت لهم مقام الادوات الكثيرة والآلات الدقيقة . ومع ذلك فقد بَنَوُا المراصد واستعملوا الاسطرلاب بعد ان ادخلوا عليه تحسينات جمة ، واخترعوا آلات تساعدهم على بحوثهم في النجوم وفي تقدير ابعاد الأجرام السماوية عن الارض او ابعاد بعضها عن بعض . وان المرء لَيَعجبُ حينما يَعرِف انواع الآلات التي اخترعها العرب او حسنوها لمتابعة رصد النجوم والبحث في الاجرام السماوية وما بينها من ابعاد وما لها من خصائص . اما اول اسطرلاب عربي فقد صُنع في القرن الثاني للهجرة (الثامن للميلاد) ، صنعه ابراهيم الفَزاري المتوفى سنة ١٦١ هـ (٧٧٧م) .

وبُرغم جميع العقبات التي اعترضت العرب في علم الفلك وصناعة النجوم فقد وصل العرب الى نتائج جليلة الفائدة عظيمة الاهمية أُحِبُّ ان أوجزها فيما يلي :

(أ) أدركوا ان الارض كروية وسابحة في الفضاء ، وبذلك فسروا كيفية دوران الشمس (في اعتقادهم) والقمر والنجوم حولها ، وسببَ اختفائها عنا مرة وظهورها لنا مرة اخرى . وكانوا يقولون إن العالم كله كروي ايضاً . ولقد كان هذا الرأي عظيم الانتشار في ايام ابن طفيل فيّ القرن السادس للهجرة (والثاني عشر الميلادي) حتى أنّ ابن طفيل لم يشأ ان يفصله فقال : « وشرح ... ذلك يطول ، وهو مثبت في الكتب » . وسلك ابن طفيل في البرهان على كروية العالم

كله سبيلاً واضحاً وأتى ببرهان جَلِيّ يدل، بسهولته ، على قوة ملاحظة هذا الفيلسوف واتساع خياله العلمي فقال [١]:

« فنظر (حي بن يقظان) أولاً الى الشمس والقمر وسائر الكواكب فرآها كلها تطلع من جهة المشرق وتغرب من جهة المغرب ، فما كان منها يمر على سمت[٢] رأسه رآه يقطع دائرة عظمى ، وما مال عن سمت رأسه الى الشمال او الى الجنوب رآه يقطع دائرة أصغر من تلك . وما كان ابعد عن سمت الرأس الى الجانبين كانت دائرته اصغر من دائرة ما هو اقرب ... ولما كان مسكنه على خط الاستواء ... كانت هذه الدوائر كلها (إما) [٣] قائمة على سطح افقه (او) [٣] متشابهة الاحوال في الجنوب والشمال ... وكان يترقب اذا طلع كوكب من الكواكب على دائرة كبيرة وطلع كوكب آخر على دائرة صغيرة ــ وكان طلوعهما معاً ــ فكان يرى غروبهما معاً . واطّرد له ذلك في جميع الكواكب وفي جميع الأوقات، فتبين له بذلك ان الفلك على شكل الكرة » .

(ب) ولما أدرك العرب كروية الارض خاصة قاموا ببعض المقاييس ، اشهرها قياس خط الهاجرة (دائرة نصف النهار) ، وهو خط وهمي على سطح الارض تكون الشمس عمودية عليه عند الزوال . وقاسوا كذلك محيط الارض ، وقاسوا ايضاً مواقع بعض البلدان . وقد كانت اقيستهم في ذلك كله ، على قلة ما كان بايديهم من الوسائل، دقيقة صحيحة او قريبة جداً من الصحيح، ذكر جرداق (ص ١٨) ان ثابت بن قُرّة الحرّاني (ت ٢٨٨ هـ = ٩٠١ م) استخرج حركة الشمس ، وحسب طول السنة النجمية (فكان) ما وصل اليه يزيد على طول السنة الحقيقي بمقدار هو اقل من نصف ثانية . وهكذا يكون العرب قد تنبهوا لأمر مهم جداً ، وذلك ان للزمان الفلكي ثلاثة انواع من

---

(١) حي بن يقظان – الطبعة الأولى ، دمشق ١٩٣٥ م = ١٣٥٤ هـ، ص ٧٥ – ٧٦ .
(٢) السمت ما كان فوق الرأس تماماً على خط عمودي .
(٣) الزيادة هنا مني .

المقاييس : القياس الاول هو الزمان الشمسي ويستخرج بمراقبة الشمس من وقت زوالها عن نقطةٍ ما على سطح الارض الى وقت رجوعها إلى تلك النقطة، وهـــذا الزمن اقصرُ الأزمنة . ثم هنالك الزمانُ النجمي وهو يستخرج برصد نجم ثابت في لحظة ما ، ثم قياس الزمن الذي يمر حتى تعود الارض الى المركز عينه بالاضافة الى ذلك النجم ، وهذا الزمن هو اطول الازمنة . اما القياس الزمني الذي نستعمله نحن فهو « المعدل الزمني »، اي الزمنُ الوسطُ بين الزمان الشمسي والزمان النجمي .

وكذلك قاس العرب محيط الارض قياساً دقيقاً يقرب من القياس الذي اجمع عليه علماء الجغرافية اليوم . على ان هنالك ما هو اهم من صحة هذا القياس ، ذلك ان العرب هم اول من قام بقياس حقيقي لمحيط الارض بطريق علمي صحيح .

(ج) ورصد العرب الكواكب (السيارة) والنجوم (الثوابت) وعينوا مواقعها وافلاكها في القبة الزرقاء او رسموا لها الخرُط ، حتى ان اكثر من نصف النجوم المعروفة اليوم باسمائها لا تزال تحمـــل اسماء عربية في الكتب الاوروبية نفسها .

وكذلك اكتشف العرب ان القمر يختلف في سيره بين سَنة وسنة . وقد اكتشف ابو الوفاء البوزجاني (ت ٣٨٨ هـ = ٩٩٨ م) احدى المعـــادلات الضرورية لتقويم مواقع القمر سميت معادلة السرعة . ودل البوزجاني ايضاً في حساب القمر على اختلاف ثالث ينسبه بعضهم خطأً الى تيخو براها المتوفى عام ١٦٠١م (١٠١٠ هـ)،والذي جاء بعد البوزجاني بأكثر من ستماية عام . ودرس العرب الكلَفَ[1] على وجه الشمس ، وكان اولَ من رأى كلف الشمس وكتب عنه الفيلسوف المشهور ابن رشد[1] . وكذلك عرف ابن رشد (ت

---

(١) جرداق ٢٢ . الكلف (بفتح ففتح) نقط كدراء او سوداء تظهر احياناً على الوجه . وهنا : هي بقع سوداء تبدو على سطح الشمس .

٥٩٥ هـ = ١١٩٨ م) بواسطة الحساب الفلكي وقت عبور عُطاردَ على قرص الشمس فرصده وشاهده بقعة سوداء على قرصها في الوقت المعين ؛ وهـذا الامر لا يتصدى له في وقتنا الحاضر سوى الراسخين في الرياضيات الفلكية »[1] .

وعرف العرب ان للنجوم ابعاداً واحجاماً مختلفة ، وان الارض اصغر من الشمس كثيراً . ومما اهتمّ به العرب اهتماماً ظاهراً « حركة الأوج والحضيض» او « حركة الرأس والذنب » . والأوج هو أقصى نقطة يصل اليها القمر في ابتعاده عن الارض . اما نقطة الذنب فتطلق على أبعد مسافة بين الشمس وبين كوكب آخر . وقد رصد العرب ذلك كله وقدّروا ابعاده وقاسوا مَيلانَه .

(د) وهنالك امور لا تقل عما تقدم اهمية في تطور علم الفلك ، ولا هي أقل دلالة على عبقرية العرب من الامـور التي ابتكروها رأساً . تلك هي الاصلاحات التي ادخلها العرب على تفاصيل علم الفلك التي كانت سائدة يومذاك . من ذلك ان العرب وجدوا فساداً في نظام بطليموس الفلكي ،معَ تلك الشهرة والاحترام اللذين ظل بطليموس يتمتع بهما الى القرن السابع عشر. وتتلخص مشكلة بطليموس في انه كان يرى للنجوم حركات مختلفة ، كان يرى بعضها سريعاً وبعضها بطيئاً وبعضها يظهر للعين كأنه يتراجع كل يوم في السماء ، وذلك لأنه كان يقيس حركات جميع الاجرام السماوية بالنسبة الى الارض . من اجل ذلك حاول بطليموس ان يحل هذه المشكلة في رأيه بأن يجعل افلاك الكواكب متداخلاً بعضُها في بعض . على انه زاد المشكلة بهذا الحل الوهمي تعقداً .

ولقد قام وَهْم بَطْليموس على اعتقاده ان الارَض ثابتة وانها مركز النظام الشمسي ، اي ان الشمس نفسها والكواكب كلها تدور حول الارض . ولقد كان حل هذه المشكلة حلاً صحيحاً يقتضي ان يقال إن الشمس هي مركز

---

(١) جرداق ٢٢ .

النظام الشمسي وان الارض نفسها تدور حول الشمس ، ثم هي في الوقت نفسه تدور ايضاً على نفسها .

وتعرض العرب لكثير من اخطاء بطليموس فأصلحوها . واذا كانوا لم يقولوا صراحة ــ كما يزعم بعضهم ــ بأن الارض تدور على نفسها، فان كثيراً من جهودهم الفلكية يوحي الينا انهم عرفوا ذلك ، من ذلك انهم جعلوا الزُهَرة كوكباً سياراً تابعاً للشمس (يدورحولها) . ومن ذلك انهم أدركوا حركة الارض، فان ابا سعيد احمد بن محمد بن عبد الجليل السِجزي (او السِجِستاني) الذي بلغ اشُدَّه في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري (والنصف الثاني من القرن العاشر الميلادي) استنبط الاسطرلاب الزورقي المبني على افتراض ان الارض متحركة وان الفلك، بجميع ما فيه سوى الكواكب السبعة، ثابت .

* * *

في هــذا الوقت حينما كان العرب يهتمون بالعلوم ويبحثون ويناقشون ويكتشفون ويخترعون ، يساعدهم على ذلك ملوكهم وامراؤهم ويشترك في ذلك علماؤهم وعامتهم واغنياؤهم وفقراؤهم ، وبينما كانت عبقريتهم تتجلى في كل مظهر من مظاهر العلم وفي كل ناحية من نواحي البحث ، كان التفكير في العلم في اوروبة يُعَدّ جريمة يُعاقَب عليها صاحبُها بالموت . ولما جَسَر غاليليو الايطالي المتوفي عام ١٦٤٢ ، اي منذ نحو ثلاثمائة سنة فقط ، ان يقول ان الارض تدور جرّوه الى محكمة التفتيش وهددوه بالقتل اذا هو لم يكذّب نفسه . وهكذا أجبر غاليليو المسكين على تكذيب نفسه واعلن امام اعضاء محكمة التفتيش المحترمين ان الارض لا تدور ! ويقال ، انصافاً للرجل ، إنه بعد ان غادر المحكمة ــ وهو لا يزال يحمل رأسه بين كتفيه ــ ثارت الحمية العلمية في نفسه من جديد ، فضرب الارض برجله وقال : « ومع ذلك فأنت تدورين »؛ الا ان جرأة غاليليو لم تتجاوز لفظ هذه الكلمات . ذلك لأنه اعتزل بعد ذلك في بيته الى ان مات .

ومن الذين لم تَنَلْ منهم محكمة التفتيش نقولا كوبرنيكوس البولوني الذي قال بأن لكل كوكب حركتين حركةً: حول الشمس وحركة حول محوره هو . فحرّم البابا القول بهذه النظرية لانها مخالفة للتوراة . الا ان هذا الرأي لم ينتشر الا بعد موت كوبرنيكوس (١٥٤٣ م) بمدة طويلة . واما العالم الاوروبي الاول الذي أتى بالبرهان القاطع على حركة الارض الدورية (حركتها على محورها) فقد كان ليون فوكول المتوفى عام ١٨٦٨ م ، حينما برهن ذلك، عام ١٨٥١ م، بواسطة الرقاص .

الفصل الرابع
العلوم الطبيعيّة

الاتجاه الصحيح في العلوم الطبيعية

كانت جهود العرب في العلوم الطبيعية واسعة جداً تقتضي وحدها اضعاف هذا الكتاب . على ان الايجاز لن يضرّنا ضرراً كبيراً لأن من غايتنا الآ نتعرضَ لمفردات جهود اسلافنا بالتفصيل ولا ان نبسط دقائقها مع التعليل .

حينما نأتي الى العلوم الطبيعية خاصة نجد ان القسط الذي قام به اسلافنا في هذا الميدان كان عظيماً ، بل اعظم مما نتخيله نحن انفسنا ، وخصوصاً بعد ان قام من الغربيين في الاعصر المتطاولة نفرٌ غير قليلين عملوا على طمس هذه الجهود النبيلة طمساً لا يدع لها أثراً يظهر الا بعد دراسات طويلة ومقارنات شاقة . على ان العالم لم يخلُ من المنصفين فقام علمـــاءُ ومؤرخون شرقيون وغربيون حاولوا جُهدَهم ان يردوا الفضل الى ذَوِيه في مؤلفات موجزة او مفصلة .

*

تقوم عبقرية العرب في العلوم الطبيعية على خمس دعائم :

أولاً ــ نفي الخرافات .

ثانياً ــ سعة الاطلاع .

ثالثاً ــ الرحلات للبحث والتنقيب .

رابعاً ــ التجارب .

خامساً ــ الموازنة .

١ ــ خضع العقل الاوروبي في العصور الوسطى لكتابين : للتوراة ولفلسفة ارسطو ــ او لآراءٍ كانت تُنسب الى أرسطو ــ فكان يقبل ما فيهما من الآراء والاخبار بلا جدال وبلا تساؤل عما يمكن ان يكون فيهما من مناقضة للعلم . ولم يكن هذا هناك شأنَ العامة فقط بل شأنُ العلماء أيضاً، حتى ان الجامعات الاوروبية ظلت الى مطلع القرن السابع عشر لا تسمح للعقــل ان يفكر في الارتياب في هذين الكتابين من الناحية التاريخية والناحية العلمية . ولكن مما يؤسف له ان هذه العبودية العقلية لم تستول على العلماء في الغرب فقط ، بل استولى شيء منها على « بعض العامة » في الشرق ايضاً .

إلا ان علماء العرب حاربوا هذه الخرافات محاربة عنيفة ، وسأذكر لك ثلاثــة منهم فقط : سأذكر ابن حزم وابن خلدون ، ثم أعود الى ذكر الجاحظ .

أما ابن حزم فهو فقيه اندلسي توفي عام ٤٥٦ هـ (١٠٦٤ م)، وقد تألم كثيراً من سيادة الخرافات فهاجمها مهاجمة عنيفة ، حتى انه استعمل احياناً بعض الألفاظ النابية . ولا ريب في ان خروجه عن طوره في استعمال هذه الالفاظ دليل على شدة ألمه من العامة وأشباه العامة الذين يتركون الأخذ بالعلم الصحيح وبالعقل ليأخذوا بالأوهام والخرافات . فتأمل إذن أقوال ابن حزم وانظر الى اصابة آرائه واتساع مداركه ، وانت تذكر انه توفي منذ اكثر من تسعة قرون كاملة ؛ قال في كتاب المِلل والنِحَل (٥ : ٣٦ ــ ٣٨) : « زعم قوم ان الفلك والنجوم تعقل وانها ترى وتسمع ... وهذا دعوى بلا برهان . وصِحة الحكم أن النجوم لا تعقل اصلاً وأنّ حركتها ابداً على رتبة واحدة لا تتبدل عنها ؛ وهذه صفة الجماد المدبَّر الذي لا اختيار له . وليس للنجوم تأثير في أعمالنا ولا لها عقل تدبرنا به ، إلا اذا كان المقصودَ انها تدبرنا تدبيراً طبيعياً كتدبير الغذاء لنا وكتدبير الهواء والماء، نحو اثرها في المدّ والجذر وكتأثير

الشمس في عكس الحر وتصعيد الرطوبات (التيخير) . والنجوم لا تدل على الحوادث المقبلة » .

ويذكر ابن حزم عند الكلام على منابع الأنهار ان اليهود وبعض العامة يزعمون ان انهار النيل وجيحان ودِجلة والفرات تخرج من الجنـــة وتسقي جميع المعمور . وقد رد ابن حزم هذه المزاعم وذكر ان لهذه الانهار منابعَ معروفةً في أرضنا هذه على ما هو معروف في كتب الجغرافية ــ ولكن هذه الكتب كانت معروفة في الشرق لا في الغرب .

وجاء ابن خلدون بعد ابن حزم بثلاثة قرون ونصف قرن ، وكانت هذه الخرافات لا تزال سائدة في العامة من غير ان تتناول علماءنا . ومع ذلك فقد كان دأبَ علامتنا ابن خلدون (ت ٨٠٨ هـ = ١٤٠٦ م) أن يكافح الخرافات ، وهاك ما ورد في موضع واحد من مقدمته المشهورة (ص ٨٣ ــ ٨٤) : « وقد توهّم بعض النسّابين ممن لا علم له بطبائع الكائنات ان السودان هم ولد حام ابن نوح اختُصّوا بلون السواد لدعوة كانت عليه من ابيه ظهر اثرها في لونه وفي ما جعل الله من الرِقّ في عَقِبه . وينقلون في ذلك حكاية من خرافات القُصّاص . ودعاء نوح على ولده قد وقع في التوراة ... وفي القول بنسبة السواد الى حام غفلة عن طبيعة الحر والبرد وأثرهما في الهواء وما يتكوّن فيه مـــن الحيوانات. وذلك ان هذا اللون شَمِل اهل الاقليم الاول والثاني (خط الاستواء وما يليه شمالاً) من مزاج هوائهم للحرارة المتضاعفة بالجنوب ، فان الشمس تُسامِتُ رؤوسَهم مرتين ،في كل سنة ،قريبةً احداهما من الاخرى فتطول المسامتة عامة الفصول فيكثر الضوء لأجلها ويُلِحّ القيظ الشديد عليهم وتسودّ جلودهم لإفراط الحر ... »

واما الجاحظ فقد جاء قبل ابن حزم بمائتي عام فانه توفي سنة ٢٥٥ هـ (٨٦٨ م) . ومع ذلك فقد انكر اشياءً كثيرةً هي من باب الخرافات . روى أرسطو مثلاً ان هنالك طائراً قديراً على الاهتداء والطيران البعيد يبني عُشّه في

منطقة الجبال التي هي شرقيَّ العراق بأوراق شجر الدارصيني التي تنبت على حدود الصين . فلما وقع هذا الخبر للجاحظ قال : « ولست ادفع خبر صاحب المنطق [يعني أرسطو] عن صاحب الدارصيني ،وان كنت لا اعرف الوجه في ان طائراً ينهض من وُكره في الجبال بفارس او باليمن ويَعمد نحو بلاد الدارصيني وهو لم يجاوزَ[1] موضعه ولا قَرُب منه . [حتى لو] كان [هذا الطير] من القواطع[2] ، فكيف يقطع الصحصحان الأملس وبطون الاودية واهضام الجبال بالتدويم بالاجواء وبالمُضيّ على السمت [3] لطلب ما لم يره ولم يَشَمَّه ولم يذقه . واخرى ، فانه لا يجلب منه بمنقاره ورجليه ما يصير فراشاً له الا بالاختلاف[4] الطويل . وبعدُ ، فان (شجر الدارصيني) ليس بالوطيء[5] ولا بالوثير[6] ، ولا هو (لهذا الطائر) بطعام . فأنا ، وان كنت لا اعرف العلة بعينها فلست انكر الامور من هذه الجهة فاذكر هذا » .

وكذلك انكر الجاحظ على أرسطو شيئاً آخر فقال في كتاب الحيوان[7] : وقال صاحب المنطق : ويكون بالمدينة التي تسمى باليونانية طبقون حية صغيرة شديدة اللدغ . الا انّ (لدغتها) تعالج بحجر يخرج من قبور بعض الملوك . ولم افهم (انا) هذا . ولِمَ كان ذلك ؟ »[8] .

وهناك اشياءُ اخرى انكرها الجاحظ على أرسطو [9] وانكرها على غيره .

---

(١) في الأصل : يجاوز .
(٢) القواطع : الطيور التي تعيش في كل فصل في بلاد مختلفة كالسنونو والبجع الخ .
(٣) السمت : الجهة .
(٤) الا ختلاف : الذهاب مرات كثيرة .
(٥) الوطيء : اللين ، الذي يمكن النوم عليه .
(٦) الوثير : اللين .
(٧) الحيوان (بتحقيق عبد السلام هارون) ٣ : ٥١٧ – ٥١٨ .
(٨) ٤ : ٢٢٧
(٩) راجع الحيوان ٥ : ٥٣ ، ٢٢٠ ، ٥٠٢– ٥٠٣ ، ٥٤١ الخ .

غير ان هذه الامور قد لاتكون لأرسطوبل قد تكون مشوّهة الرواية عن لسانه . الا ان المهمّ ان الجاحظ المتوفي قبل بدء النهضة الاوروبية بنحو ستة قرون كاملة قد وجد ان التقيد بآراء غير معقولة ، حتى لو كانت مروية عن أرسطو ، عجز . فرد هذه الاخبار ونقدها بالعقل .

٢ ـ وبينما كان الغربيون يقيدون انفسهم بأخذ المعارف من مصدر واحد ويعدّون كل شيء سوى ذلك كفراً يستوجب القتل ، كان العرب يطّلعون على كل شيء ويبحثون في كل مصدر ، ولا غرو فالقول المأثور الذي يروى مرة على انه حديث ومرة على انه قول للامام علي : « الحكمة ضالّة المؤمن حيث وجدها التقطها » دستور علمي صحيح سار العرب عليه واهتدَوْا به .

وكذلك بينما كان الغربيون يمنعون اقوامهم من تعلم العلم النافع من غيرهم ، كان العرب يَحُثّون قومهم على ان يتعلموا كل شيء حتى السحر والشر ليعرفوا كيف يتجنبونهما او يتجنبون آثارهما . فقد قيل إنه روي في الحديث « تعلم السحر ولا تعمل به » ؛ وقيل ـ فيما اظن ـ لعمر بن الخطاب : « فلان لا يعرف الشر » ، فقال : « ذلك أدنى ان يقع فيه » . وهنالك بيتان في هذا المعنى لأبي فراسٍ الحمداني المتوفي سنة ٣٥٧ للهجرة :

عرفت الشرَّ لا للشـ ـر لـكن لتوقّيه .
ومن لا يعرِفِ الشر من الناس يقعْ فيه !

وهكذا اذا تنزهت في مؤلفات العرب كالاغاني وكتب الجاحظ وكتب ابن حزم ومقدمة ابن خلدون راعَك ما فيها كلها من سَعَةِ الاطلاع . وليس ثمت دليل على ذلك اكبر من ان العرب نقلوا جميع ما وقعت ايديهم عليه من علوم الهنود والفرس واليونان حتى ما كان منها مخالفاً لاعتقاداتهم ولِمُثُلهم العليا .

٣ ـ واعتقد العرب ان الرِحلات ضرورة من ضرورات العلم وجمع المعارف ، فقد ألف ابو العباس احمد بن محمد بن مفرّج النباتي الاندلسي المتوفى نحو ٦٣٨ هـ (١٢٤٠م) كتاب « الرحلة » امتاز فيه بدقة في الملاحظة ما رآه من النبات

في الاقطار التي زارها . ولقد بذّه في ذلك بلا ريب تلميذُه ابو محمد عبد الله ابن احمد بن البيْطار ، فقد زار بلاد الروم وبلاد الشام ومصر ليدرس أنواع النبات في بيئاتها . ومن المبرّزين في علم النبات رشيد الدين بن الصوري، المتوفى سنة ٦٣٩ هـ، وصاحب كتاب الادوية المفردة .

كان رشيد الدين كثير البحث والتدقيق ، يخرج لدرس الحشائش في منابتها ويستصحب معه مصوراً يحمل الاصباغ على اختلافها ، ثم يتوجه الى المواضع التي بها النبات مثل جبل لبنان وغيره من المواضع التي اختُص كل منها بشيء من النبات . فيشاهد النبات ويحققه ويريه للمصور ، فيعتبر المصور لونه ومقدار ورقه واعضائه واصوله ، ويصور ذلك كله على أدق ما يمكن[1] ... والعلماء المسلمون الذين طافوا العالم في العصور الوسطى ليؤلفوا الكتب كثارٌ اذكر لك البخاري صاحب « الصحيح » في الحديث فقد طاف اربعين عاماً في العالم الاسلامي حتى ألف كتاباً جمع فيه نحو ستة آلاف حديث . اما رأي العرب في الرحلة فقد ذكره ابن خلدون في مقدمته (ص ٥٤١) ذكراً حسناً ، ودل على ان الرحلة لا تكون فقط لجمع المعارف بل لاحتكاك الآراء ، وهذا عنده افضل من جمع المعارف ، قال :

« ان الرحلة في طلب العلوم ولقاء المشْيَخة[2] مَزِيدُ كمالٍ في التعليم . والسبب في ذلك ان البشر يأخذون معارفهم واخلاقهم وما ينتحلون من المذاهب والآراء والفضائل تارة علماً وتعليماً وإلقاءً ، وتارة محاكاة وتلقيناً بالمباشرة ، الا ان حصول الملَكات عن المباشرة والتلقين أشد استحكاماً وأقوى رسوخاً . فعلى قدْر كثرة الشيوخ يكون حصول الملكات ورسوخها . والاصطلاحات ايضاً في تعليم العلوم مخلّطةٌ على المتعلم حتى لقد يظن كثير منهم انها جزء من العلم ، ولا يدفع عنه ذلك الا مباشرته لاختلاف الطرق فيها من المعلمين » .

---

(١) راجع طبقات الأطباء ٢ : ٢١٩ .
(٢) المشيخة : كبار الاساتذة اهل الاختصاص .

في ذلك الحين كان الرجل الاوروبي لا يخرج من قريته، وقـــد يكون معذوراً لأن المدن لم تكن قد وجدت بعد. ومنهم من لم يخرج من قصره او ديره. وقد كان احدهم يستغرب اذا سمع بأناس يعيشون خارج القرية التي كان هو يعيش فيها.

٤ ــ التجارِب ! لقد قام العلم الحديث على التجارب.

ذكر أرسطو انه اذا أُلْقِيَ جسمان من شاهق، وكان أحدهما أثقل من الآخر مرتين مثلاً، فالجسم الثقيل يصل الى الارض في نصف المدة التي يقتضيها الجسم الخفيف. وعاش الغربيون في هذا الظلام الدامس عشرين قرناً يدرّسون ذلك في الجامعات ولا يسمحون لعقولهم ان تفكر في فساد قول أرسطو. لقد كان من يجرؤ على الارتياب في صحة ما ذكره أرسطو كالذي يجرُؤ عـــلى الارتياب في صحة ما ذكرته التوراة. ولم يكن عقاب احدهما اقل من الموت.

واخيراً نبغ في اوروبة رجل ايطالي اسمه غاليليو (ت ١٦٤٢ م) احب ان يفكر فحمله تفكيره على ان يجرب صحة ما قاله ارسطو فَصعِد إلى برج بيزا المائل وألقى منه جسمين مختلفي الوزن، فبرهن عملياً على ان رأي ارسطو فاسد. من اجل ذلك تجد صورة غاليليو في كل كتاب في الطبيعيات وتجد الفضل في ذلك منسوباً اليه في كل مكان. وغاليليو يستحق ذلك !

على ان العرب قاموا، قبل ان يأتيَ غاليليو بثمانمائة عام او تزيد، بتجارِبَ ستراها مذكورة في أماكنها، وتحدَّوْا أرسطو نفسه مراراً وتكراراً. الا ان هذا لا يقدح في أرسطو ولا في غاليليو، ولكنه يدل على فضلٍ لاسلافنا من الحق ان يُذكَرلهم ويُذكروا به.

٥ ــ والامور المفردة لم تكن ذات قيمة جليلة عند العرب، حتى إن احاديث الرسول المفردة ــ التي رواها واحد، وتعرف من اجل ذلك باحاديث الآحاد ــ ليس لها قوة الاحاديث المتواترة ــ أي التي تروى من اوجه مختلفة. وكذلك كان شأنهم في اللغة وفي العلم ايضاً. وسأكتفي هنا بمثل واحد، آخذه

من قصة حيٍّ بن يقظان لابن طفيل، يدُلُّك على مدى التقدم الذي حازته العلوم الطبيعية عند العرب وعلى دقة الموازنة بين مظاهرها . قال ابن طفيل يصف تنبُّه حي بن يقظان لما حوله (ص ٥٥) :

« ثم انه تصفح جميع الاجسام ... من الحيوانات على اختلاف انواعها ، والنبات والمعادن واصناف الحجارة والتراب والماء والبخار والثلج والدخان واللهيب والحر ، فرأى لها اوصافاً كثيرة وافعالاً مختلفة وحركات متّفقة ومتضادة . وانعم النظرَ في ذلك فرأى انها تتفق ببعض الصفات وتختلف ببعض ؛ وانها من الجهة التي تتفق بها واحدة ، ومن الجهة التي تختلف فيها متغايرة متكثّرة . فكان (حي بن يقظان) تارة ينظر خصائص الاشياء وما ينفرد به بعضها عن بعض فتكثر عنده كثرةً تخرج عن الحصر ، وينتشر له الوجود انتشاراً لا يُضبط ... ثم كان ينتقل الى جميع انواع الحيوان فيرى كل شخص فيها واحداً بهذا النوع من النظر . ثم كان ينظر الى نوع (نوع) منها كالظباء والخيل والحُمُر واصناف الطير صنفاً صنفاً ، فكان يرى اشخاص كل نوع يُشبه بعضه بعضاً في الاعضاء الظاهرة والباطنة والادراكات والحركات والمنازع ولا يرى بينها اختلافاً الا في اشياء يسيرةٍ بالاضافة الى ما اتفقت فيه ...

« ثم كان يُحضر أنواع الحيوان كلها في نفسه ويتأملها فيراها تتفق في انها تُحِسُّ وتتغذى وتتحرك بالارادة الى اي جهة شاءت ... ثم كان يجمع في نفسه جميع انواع الحيوان وجنس النبات فيراهما متفقين في الاغتذاء والنموّ ، الا ان الحيوان يزيد على النبات بفضل الحس والادراك ، وربما ظهر في النبات شيء شبيه به مثل تحرك وجوه الزهر الى جهة الشمس وتحرك عروقه الى جهة الغذاء واشباه ذلك . فظهر له بهذا التأمل ان النبات والحيوان شيء واحد بسبب شيء واحد مشترِك بينهما ، هو في احدهما اتمُّ واكمل ... » .

ولعل هذه الموازنة التي تجدها عند ابن طفيل المتوفى سنة ٥٨١ للهجرة (١١٨٥ م) من اعظم ما يتصف به البحث العلمي الحديث . ومع ذلك فقد

كانت هذه « الموازنة » صفة للعرب ــ لانك تجدها عند غير ابن طفيل كالجاحظ المتوفى عام ٢٥٥ هـ ــ لا صفة لابن طفيل وحدَه . ولو احببتُ ان استشهد على كل شيء من ذلك لوجدته . ويكفيك ان تعلم هنا ان ابن طفيل قد طبق في هذه الموازنة بين النبات والحيوان قبل داروين صاحب المذهب المشهور في التطور بسبعة قرونٍ ،والذي انْبَنَتْ نظريته في ذلك على « ان جميع الاحياء من نبات وحيوان ترجعُ الى اصل واحد، ولكنها تفرعت جميعها منه على نظام مخصوص في ازمنة متطاولة » .

* * *

وقد يعترض عليّ قوم في ذلك فيقولون : أكان الاوروبيون في مثل هذا الجهل الدامس الذي تريد ان تبرزه لنا ؟ أوَلم يكن فيهم واحد يدفع عن عصره معرَّة الجهل او يمكن أن يُستشهد به في مقام العلم ؟

فاذا كنت ــ حفظك الله ــ من هؤلاء فاقرأ معي هذه الجملة في الطبعة الحاديةَ عَشْرَةَ من دائرة المعارف البريطانية (١٧ : ٤١٠ د) : « لا يستطيع احد ان ينكر ما اتصف به التفكير في العصور الوسطى من البعد العامّ عن العلم وعن النقد . ان وجود شخص واحد مثل روجر بايكون في عصرٍ ما لا يبرىء ذلك العصر من تهمة الجهل » . ولعلك لا تدرك قيمة هذا القول حتى تعرف شيئاً واحداً عن روجر بايكون . روجر بايكون عالم انكليزي توفي عام ١٢٩٤ للميلاد (٦٩٤ للهجرة) واشتهر باهتمامه بالعلم التجريبي . ولقد كان روجر بايكون يتعجب من الرجل الذي يريد ان يبحث في الفلسفة وهو لا يعرف اللغة العربية .

تطور العلوم الطبيعية عند العرب

لما بدأ العرب نهضتهم الفكرية بالعلوم العملية، كان اولَ ما اتجهوا اليه ، او اتفق انهم اتجهوا اليه، علمُ الصنعة (الكيمياء) . وقد كان اولَ من اشتغل بالكيمياء ــ وربما بغيرها من العلوم الطبيعية ايضاً ــ خالدُ بن يزيد الملقب بحكيم

آل مروان ، على ما تُجمع عليه المصادر والمراجع العربية . ذلك ان خالداً خاب في نيل الخلافة بعد وفاة اخيه معاوية الثاني ، سَنة ٦٤ هـ (٦٨٣) ، فانصرف الى العلوم واستقدم جماعة من مصر ممن كانوا في مدرسة الاسكندرية فتعلم من واحد منهم — وكان راهباً رومياً اسمه مريانوس — صناعة الكيمياء . بعدئذ أمر رجلاً ، يدعى اصطفان القديم ، ان ينقل له كتب الصنعة ، فكان ذلك أول نقل في الاسلام .

وفي اواسط القرن الثاني للهجرة والثامن للميلاد اشتهر بالاشتغال بالكيمياء رجل آخر هو ابو عبد الله جابر بن حيّان الكوفي الذي بلغ في صناعة الكيمياء مبلغاً عظيماً .

على ان هنالك من ينكر امر خالد وأمر جابر معاً . اما انكار خالد فأمر حديث لا اعرف احداً ذهب اليه قبل يوليوس روسكا[1] ، وأصر عـــلى ذلك ألدو ميبلي[2] .

ولكن اذا كان خالدُ بنُ يزيدَ لم يشتغلْ بالكيمياء — لأنّ العربَ لم يكونوا قد اتّجهوا بعدُ ، في ذلك الزمنِ الباكر ، الى العلوم الطبيعية — فليس ثمّت ما يمنع أن يكونَ خالدُ بنُ يزيدَ هذا قد طلب من أحد السُريان في أيّامه نَقْلَ كتابٍ في الكيمياء من اللغة اليونانية أو اللغة السُريانية الى اللغة العربية .

واما جابر بن حيان فكان منذ زمن قديم موضع خلاف ، زعم قوم انه أصاب الصنعة (استطاع ان يحول المعادن الخسيسة الى معادن شريفة) وانه برع في ذلك كثيراً . « وقال جماعة من اهل العلم وأكابر الوراقين[3] إن هذا الرجل لا اصل له ولا حقيقة . وان هذه المصنفات التي تنسب اليها صنّفها

---

(1) Arab. Alchemisten, I. Chalid b. Jezid 51f.
(2) La Science Arabe, 55.
(٣) الوراقون : أصحاب المكاتب ، وكانوا ينسخون الكتب أيضاً .

الناس ونحلوه اياها » . كما يروي ذلك كله ايضاً ابن النديم في اواخر القـــرن الرابع الهجري .

الا أن ابن النديم يبيّن فساد الزعم القائل بأنّ هذه المصنفات صنفها الناس ثم نحلوها جابرَ بن حيان فيقول : « وأنا أقول : ان رجلاً فاضلاً يجلس ويتعب ويصنف كتاباً يحتوي على ألْفي ورقة، يُتعب قريحته وفكره باخراجه ويتعب يده وجسمه بنسخه ثم ينحلُه لغيره — اما موجوداً او معدوماً — ضرب من الجهل . وان هذا لا يستمر على أحد ولا يدخل تحته من تحلى ساعة واحدة بالعلم . وأي فائدة في هـــذا او أي عائدة ؟ والرجل له حقيقته . وأمره اظهر واشهر ، وتصنيفاته اعظم واكثر ... وكان الرازي يقول في كتبه المؤلفة في الصنعة : قال استاذنا ابو موسى[1] جابر بن حيان » .

ولكن سواء أكانت هذه الجهود لجابر بن حيان بعينه ام كانت لغيره ، فانها على كل حال لواحد من العرب .

كذا بدأت النهضة العلمية الحقيقية في الاسلام . فكيف ترقّت واتسعت ؟

١ — لنتقدم الآن الى الكلام على جهود العرب في العلوم الطبيعية ، ولنبدأ هنا بعلم الحياة .

يرى ابن طفيل ان الحياة الاولى نشأت نشوءاً طبيعياً تلقائياً . وهو يفترض لذلك جزيرة عند خط الاستواء ، لأن منطقة خط الاستواء في رأيه اعدل بقاع الارض[2] . وقد اتفق انه كان في تلك الجزيرة مكان معتدل فيه طينة موافقة لنشوء الحياة إذ يمتزج فيها الحارّ بالبارد والرطب باليابس امتزاجَ تكافؤ وتعادل . واختمرت هذه الطينة اختماراً جعل فيها استعداداً لقَبول الحياة . ثم انشقت هذه الطينة عن طفل بشري !

---

(١) في الفهرست أيضاً أبو عبد الله ...

(٢) معنى الاعتدال هنا ان الحرارة لا تختلف بين الصيف والشتاء وبين الليل والنهار اختلافاً كبيراً .

لا شك في ان انشقاق الطينة عن طفل بشري مخالف للحقيقة العلمية[١] ؛ ولكن اختمار الطينة اختماراً متصاعداً متصلاً حتى يتفق عند درجة معينة من الحرارة والاختمار ان تنشأ الحياة أمرٌ مطابق للعلم الحديث أتم المطابقة . ثم ان اختيار خط الاستواء لنشوء الحياة الاولى مهم جداً . ذلك لأن الاحيـــاء البسيطة ــ التي تتألف من خلية واحدة ، وتلك حال ادنى دركات الحياة ــ تحتاج الى رطوبة كثيرة وحرارة كثيرة . وهاتان لا تتوفّران في مكان توَفرهما على خط الاستواء .

ولاشك في ان ابن طفيل لم يَعْرِضْ للنظرية ــ نظرية نشوء الحياة الاولى ــ بالتفصيل فيجعلَ الحياة تتدرج من النبات الى الحيوان الى الانسان على نظام ما ، لأن ذلك فيما يظهر يخرج على نطاق قصته . إنّ هذه النظرية كانت معروفة بتفاصيلها منذ ايام اخوان الصفا قبل ابن طفيل بقرن ونصف قرن ، وقد ظلت شائعة حتى ذكرها ابن خلدون في مقدمته (ص ٩٦) فقال :

« ثم نظر الى عالم التكوين كيف ابتدأ من المعادن ثم النبات ثم الحيوان على هيأة بديعة من التدريج : آخرُ افق المعادن متصل بأول افق النبات مثل الحشائش وما لا بذر له ، وآخر افق النبات مثل النخل والكرْم متصل بأول افق الحيوان مثل الحلزون والصدف ، ولم يوجد لهما الا قوة اللمس فقط . ومعنى الاتصال في هذه المكوّنات ان آخر افق منها مستعد بالاستعداد الغريب لأن يصير اول افق الذي بعده . واتسع عالم الحيوان وتعددت انواعه وانتهى في تدريج التكوين الى الانسان صاحب الفكر والرويّـــة ترتفع اليه من عالم القردة [٢] الذي

---

(١) ما كان ابن طفيل يجهل أن ذلك مخالف للعلم ، ولكن ابن طفيل كان يكتب قصة ، فكان يشير الى النتائج اشارات سريعة . غير أننا اذا تدبرنا القصة كلها وجدنا فيها أن ابن طفيل كان يدرك خطوات التطور الطويل ، ولكنه لم يذكرها لأنها ــ كما قال هو نفسه ــ كانت معروفة في مواضعها من كتب الجغرافية .

(٢) في النسخ المطبوعة في الشرق : عالم القدرة ، وهو بلا ريب خطأ مطبعي لا يتفق مع المعنى ولا مع بحث ابن خلدون . على أن طبعة باريس تذكر بوضوح « عالم القردة » بتقديم الراء على الدال . وأول من نبه الأنظار الى ذلك ساطع الحصري في كتابه « دراسات عن مقدمة ابن خلدون ٢ : ٧ . »

اجتمع فيه الحس والادراك ولم ينته الى الرويّة والفكر بالفعل ، وكان ذلك اول افق من الانسان بعده ، وهذه غاية شهودنا » .

ومع ان هذا الوصف يحاكي العلم في أساسه فإن هنا موضع ملاحظتين على ابن خلدون اولاهما انه جعل النخل في أرقى افق النبات معتمداً على حجمه وشكله وان ثمره ممدوح مفيد، معَ ان النخل على ما نعرف من علم النبات ليس ارقى النبات ولا من ارقاه لأن بذوره من ذوات الفلقة الواحدة لا من ذوات الفلقتين كاللوز والمشمش وغيرهما . ومِن تأخُّر النبات ذي الفلقة الواحدة في عالم الحياة كالنخل والصنوبر انك اذا قطعت رأس شجرته وقف نموها ويبست، بخلاف النبات ذي الفلقتين فانه اذا قطع من نحو رأسه خرجت له اغصان جديدة من جوانب القسم المقطوعِ .

وثاني الملاحظتين وأهمّهما انه اعتبر ان التطور يمر من ارقى النبات الى ادنى الحيوان فشجرة الجوز مثلاً تصبح حلزوناً وصدفة ودودة . وهذا بلا خطأ ، ولكن قد سبق لنا فقلنا إن عمـــدة العبقرية في تاريخ العلم ليس اصابة مفردات الحقائق فقط بل اصابة الاتجاه الصحيح في التفكير أيضاً . ولئن كان ابن خلدون قد اخطأ في الاولى، وهي اقل اهمية، فانه قد أصاب في الثانية وهي مدار الاهمية والعبقرية معاً . واخرى، فان ابن خلدون مؤرخ علوم هنا لا عالم، وله في ذلك بعض العذر إذا اخطأ هو او إذا لم يكتشف اخطاء العلماء .

غير ان اخوان الصفا قد وصفوا هذا التطور في رسائلهم وصفاً ادقَّ، مع انهم جاءوا قبل ابن خلدون بخمسة قرون او تَقِلّ قليلاً، فقالوا في رسائلهم (٢ : ١٥٤ ــ ١٥٥)

فأدْوَن الحيوان وانقصه هو الذي ليس له الا حاسة واحدة ... وهكذا اكثر الديدان التي تكون في الطين وفي قعر البحار وفي أعماق الانهار . فهذا النوع حيوان نباتي اذ يشارك الحيوان في الحركة ويشارك النبات في الحس فقط .

« وان النبات متقدم الكون والوجود على الحيوان بالزمان ، والحيوانات

الناقصة الخِلقة متقدمة الوجود على الحيوانات التامة الخلقة (التي) تتكون في زمان طويل لأسباب يطول شرحها . وان حيوان الماء وجوده قبل حيوان البر بزمان . والحيوانات كلها متقدمة الوجود على الانسان » .

وقد عرف اخوان الصفا ان ادنى انواع الحيوان النباتي يتغذى عن طريق جلده بالامتصاص الذاتي ، قالوا (٢ : ١٥٧) « ومن الحيوان ما هو أدون رتبة مما يلي النبات ، وهو كل حيوان ليس له الا حاسة اللمس فحسب... وهذا النوع من الحيوانات اجسامه لحمية وبدنه متخلخل وجلده رقيق وهو يمتص المادة بجميع بدنهبالقوة الجاذبة ويحس اللمس ، وليس له حاسة اخرى ... وهو سريع التكون وسريع الهلاك والفساد والبِلى »

والعجيب في هذا النص ، الذي هو واحد من عشرات في رسائل اخوان الصفا ، انه صحيح في مفردات حقائقه وفي اتجاهه معاً ، وهو في الحقيقة فصل من علم الحياة الحديث. وموضع الملاحظة هنا ان اخوان الصفا يَعُدّون الديدان ادنى انواع الحيوان، مع ان الديدان انواع وأن هناك ما هو ادنى منها في سلّم الحياة . ويبدو من وصف اخوان الصفا لهذه الديدان « التي تكون في الطين وفي قعر البحار واعماق الانهار » انهم يذهبون الى الحيوانات البسيطة ذات الخلايا المحدودة »[1] . واعظم من ذلك ادراكهم ان هذه الحيوانات الاولية تغتذي من جلدها كله بواسطة الامتصاص الذاتي ؛ وان هذه الحيوانات نفسها « حيوانات نباتيه » كما نعرف تماماً من علم النبات الحديث .

٢ ــ وفي علم الطبيعيات خاصة اتجه العرب اتجاهاً مادياً آلياً . كان اليونان الاقدمون، وارسطو فيهم على مر معنا، يعتقدون ان العوالم والمكوّنات تتألف من العناصر الاربعة (الماء والهواء والتراب والنار) ثم زعموا ان هذه العناصر تحمل نوعاً من الحياة ، او انها مستقر لآلهة لها . من اجل ذلك عُرِف اليونان الاقدمون بالقول بمذهب « الهولوزوا (المادة الحية) » .

---

(١) أو الحيوان النباتي ذو الخلية الواحدة amœbe.

وجاء ابن حزم (٣٨٤ ــ ٤٥٦ هـ) فلم ينكر العناصر الاربعة ، ولكنه انكر ان تكون حية ، فقال ان هذه العناصر مَوَاتٌ بطبعها ، وعلى هذا يتركب منها اجسام موات كالحجارة والخشب وأجساد الناس والحيوان والنبات بقطع النظر عن الحياة فيها (فان جسد الانسان المَيْت مثلاً مؤلف من هذه العناصر) .

وقريب من هذا القولِ بالعناصر الاربعة القولُ « بالجوهر الفرد » او الجزء الذي لا يتجزأ . ومع ان هذه الفكرة قديمة، قال بها ديموقريطس اليوناني (ت ٣٧٠ ق . م) واستاذه لويكوبوس فيما قيل ،ومع ان هذه الفكرة تخالف في تفاصيلها العلم الحديث فان الاتجاه فيها كان صواباً . ولقد كانت عبقرية العرب ، حينما اخذوا عن اليونان القول بالجوهر الفرد ، تتجلى في شيء واحد : في التمييز بين الصواب والخطأ . كان ثمت في التاريخ القديم نِظرتان طبيعيتان : نظرةٌ الى العناصر الاربعة ونظرة الى العنصر الواحد . ولقد كانت النظرة الى العناصر الاربعة يومذاك أقوى لأنها كانت تستند الى شهرة أرسطو الذي كان يقول بها . ومع ذلك فقد مال العرب بثاقب رأيهم او بالاتفاق الى نظريــة الجوهر الفرد ميلاً قوياً ظاهراً .

ويتعلق بنظرية الجوهر الفرد من قرب او من بُعد نظرية تَولُّد الحرارة . فاسمع ابن طفيل يتكلم على سبب الحرارة :

« ان الشمس لا تسخن الارض كما تسخن الاجسامُ الحارة اجساماً اخرى تَماسُّها ... ولا الشمس ايضاً تسخن الهواء اولاً ثم تسخن بعد ذلك الارض بتوسط سخونة الهواء . وكيف يكون ذلك ونحن نجد ما قرُب من الهواء من الارض في وقت الحر اسخن كثيراً من الهواء الذي يبعد عنا علوّاً ؟ فبقي ان تسخين الشمس للأرض انما هو على سبيل الإضاءة لا غير ؛ فان الحرارة تتبع الضوء أبداً ، حتى ان الضوء اذا أفرط في المرآة المقعرة اشعل ما حازاها » .

ولقد اصاب ابن طفيل حينما لاحظ ان الحرارة تسير مع الاضاءة ــ ونحن نقول : « الاشعاع » ــ وذلك ان موجات الحرارة وموجات الضوء

نوع واحد الا ان موجات الضوء اقصر. تلك احدى نظريات التسخين الحديثة .

أما فيما يتعلق بالحرارة الواصلة من الشمس الى الارض خاصة فيقول ابن طفيل ايضاً : « وقد ثبت في علوم التعاليم (العلوم الرياضية الطبيعية) بالبراهين القطعية ان الشمس كروية وان الارض كذلك ، وان الشمس اعظم من الارض كثيراً، وان الذي يستضيء من الارض بالشمس اعظم من نصفها[1]، وان هذا النصف المضيء من الارض في كل وقت اشد ما يكون الضوء في وسَطه ... لأنه يقابل من الشمس اجزاءً اكثر ... وانما يكون الموضع وسْط دائرة الضياء اذا كانت الشمس على سمت[2] رؤوس الساكنين فيه . فما تبعد الشمس فيه عن مسامتة رؤوس اهله كان شديد البرودة جداً ؛ وان كان مما تدوم فيه المسامتة كان شديد الحرارة » .

على ان ابن خلدون لما استعرض تاريخ العلم عند العرب وضع ذلك في اسلوب اقرب الى الأسلوب العلمي فقال : « ثم ان الشمس عند المسامتة وما يقاربها تبعث الحرارة (على زوايا) قائمة ، وفيما دون المسامتة على زوايا منفرجة او حادّة . واذا كانت زوايا الاشعة قائمة عظم الضوء وانتشر بخلافه في المنفرجة والحادة . فلهذا يكون الحرّ عند المسامتة وما يقرب منها اكثر منه فيما بَعُد ... »

* * *

وكذلك بحث العرب في الثِقل النوعي وقدروا ثقل بعض الاجسام تقديراً يطابق ما قدره العلماء المعاصرون او يقارنه ، مع انه لم يكن للعرب من الآلات ما يسهّل عليهم هذه المهمة ، كتلك التي للعلماء الحديثين .

لعل اول من تنبّه الى قوانين الثقل النوعي كان أرخميدس اليوناني (ت

---

(١) بسبب انكسار الضوء .

(٢) السمت هو أعلى نقطة فوق رأس الإنسان ، والمسامتة مكان الشمس في كبد السماء على نقطة قائمة على رأس الإنسان .

٢١٢ ق . م) . على ان العرب درسوا الثقل النوعي في الاجسام وكانوا اول من وصل الى نِسَبٍ حقيقية بين وزن الاجسام المختلفة وبين الماء . ولعل اول من بحث في ذلك سَنَدُ بن علي الذي كان في ايام المأمون . وكذلك اشتغل ابن سينا بتجارب كثيرة لاستخراج الثقل النوعي لموادَّ كثيرةٍ .

اما العالمان اللذان كان لهما فضل عظيم في هذا الباب فهما البيروني والخازن .

فالبيروني او ابو الريحان محمد بن احمد البيروني المتوفى نحو سنة ٤٤٠ للهجرة (١٠٤٨ م) رياضي مشهور وعالم طبيعي كبير اشتغل باستخراج الثقل النوعي بأن كان يزن الجسم في الهواء اولاً ثم يزن الجسم نفسه في الماء بعد ان يدخله في وعاء مخروطي الشكل مثقوب على علو معين . وبعدئذ يزن الماء الذي أزاحه ذلك الجسم . فمن الماء المُزاح كان يعرف حجم الجسم . ومن قسمة وزن الجسم في الهواء على وزن الماء المزاح يخرج الثقل النوعي للجسم الموزون ، او لمادة الجسم الموزون على الأصح .

والخازن او الخازني على الاصح هو ابو الفتح عبد الرحمن المنصور الذي بلغ أشُدَّه حوالي ٥١٢ للهجرة (١١١٨ م) . واليك الآن قائمة بموادَّ استخرج البيروني والخارني ثقلها النوعي . قارن بينها وبين الارقام الحديثة وانظر ما وصلا اليه قبل علماء اوربة المتأخرين ببضعة قرون . ويظهر ان البيروني قد استعمل طريقتين لاستخراج الثقل النوعي[1] .

المادة	أرقام البيروني		الخازني	الأرقام الحديثة
الذهب	١٩,٢٦	١٩,٠٥	١٩,٠٥	١٩,٢٦
الزئبق	١٣,٧٤	١٣,٥٩	١٣,٥٦	١٣,٥٩
النحاس	٨,٩٢	٨,٨٣	٨,٦٦	٨,٨٥
النحاس الاصفر	٨,٦٧	٨,٥٨	٨,٥٧	نحو ٨,٤

(١) للتوسع في ذلك راجع Aldo Miele, La Science Arabe, P. 101,

ولم يكتف العرب بالبحث عن الثِقل النوعي للمعادن والحجارة، بل تعدَّوْا ذلك الى السوائل على صعوبة استخراج الثقل النوعي للسوائل حتّى بالآلات الموجودة بين ايدينا اليوم . فقد وجَد البيروني مثلاً ان الفرق في الثقل النوعي بين الماء البارد والماء الحارّ ٠,٠٤١٦٧٧ ؛ ثم ان الخازني قد اتقن هذا القياس حتى كان خطأه فيه لا يتجاوز ستة من مائة من الغرام في كل كيلو غرامين ومائتي غرام . وقد خصّ الخازني نفسَه باستخراج الثقل النوعي للسوائل التالية :

المادة	النسبة التي استخرجها الخازني	النسبة الحديثة
الماء العذب البارد	١,٠٠	١,٠٠
الماء الحار	٠,٩٥٨	٠,٩٥٩٧
الماء اذا بلغ درجة صفر	٠,٩٦٥	٠,٩٩٩٩
ماء البحر	١,٠٤١	١,٠٢٧
زيت الزيتون	٠,٩٢٠	٠,٩١
حليب البقر	١,١١٠	١,٠٤ — ١,٤٢
دم الانسان	١,٠٣٣	١,٠٤٥—١,٠٧٥

ويجب ان نَعُدَّ النسبة التي وصل اليها الخازني دقيقة جداً لأن الاختلاف بين ما وصل هو اليه وبين ما وصل اليه العلماء المعاصرون لنا يمكن تعليلُه . إن مياه البحر مثلاً تختلف ، في مقدار الاملاح التي فيها ، اختلافاً كبيراً ، فكلما كان البحر صغيراً اقليمياً (داخلياً) كالبحر الميت وبحر قزوين كانت مياهه اكثر ملوحة وبالتالي أثقل من مياه البحار العظمى كالمحيط الاطلسي والمحيط الهادي . وكذلك الثقل النوعي لحليب البقر يختلف بين بقرة وبقرة بالاضافة الى المرعى ، فالمرعى الخصب الغنيّ يزيد مقدار السمن في الحليب فيكثر حينئذ الثقل النوعي للحليب . ونحن لا نعلم اليوم ايَّ مياهِ البحارِ فحص الخازني ولا عدَد البقر التي اجرى عليه تجاربه .

ولقد عرف الخازني ايضاً ان الاجسام الساقطة تنجذب في سقوطها الى مركز الارض . ويقال إنه عرف نسبة السرعة المتصاعدة في سقوط الاجسام . وعرف اشياء كثيرةً غير ذلك .

ولم تقف عبقرية العرب عند الامور النظرية في الثقل النوعي بل تجاوزتها الى الناحية العملية ، فان عباس بن فِرناس الاندلسي فكر في الطيور وكيف انها تسبح في الفضاء ثم أدرك ان ثقلها النوعي يَقِلُّ لمكان الريش منها ولمقاومة الهواء لجناحَيِ الطائر ، فكسا نفسه ريشاً وجعل له جناحين وقذف نفسه من برج في مدينة قرطبة فاستطاع ان يطير مسافة ما . ولكنه غَفَل عن ان يجعل لنفسه ذنباً يقاوم الهواء اذا اراد السقوط على الارض . فلما اراد السقوط وقع على زِمِكّه (مؤخرته) فقتل . وهكذا يكون العرب قد فكروا في الطيران وجربوه . غير ان خيبة عباس بن فرناس إذا منعت العرب من ان يستخدموا هذا القانون العلمي عملياً ؛ فانه لم يَضِنَّ عليهم بأن يكون لهم فخر المبتكر واتجاه المفكر الصحيح .

* * *

ودرس العرب الحواسَّ دراسة وافية وسأكتفي هنا بناحيتين فقط ، بالبصريات والصوت .

أما البصريات فقد اهتم العرب بها منذ اهتموا بالفلسفة الصحيحة ، منذ الكِندي المتوفى سَنةَ ٢٥٢ للهجرة (٨٦٦ م) ، فقد ألف الكندي كتاباً في اختلاف المناظر وآخر في اختلاف مناظر المرآة ؛ ولعله ألف غيرها في هذا الموضوع ولم يصل الينا .

وقيمة الكندي انما هي في الرياضيات والطبيعيات خاصة ، على ان ما نَفقِده عند الكندي من التفصيل في النظريات الرياضية والطبيعية نجده عند ابن سينا المتوفى عام ٤٢٨ للهجرة (١٠٣٨ م) وعند ابن الهيثم المتوفى بعد ابن سينا ببضع سنوات . وظني ان ابن سينا سبق ابن الهيثم بقانون البصر وان ابن الهيثم

زاد على ابن سينا بتشريح العين وبتفصيل نظريات الضوء .

اما الشيخ الرئيس ابو علي الحسين بن عبد الله بن سينا فانه يعرّف البصر بأنه « مرآة يتشبّح فيها خيال المُبصَر (بفتح الصاد) ما دام يحاذيه ، فاذا زال (ذلك المبصر) ولم يكن قوياً انسلخ » . ثم عرّفه تعريفاً أوفى وأدق فقال : « هو قوة مرتبة في العصبة المجوفة تدرك صورة ما ينطبع في الرطوبة الجليدية من أشباح الاجسام ذوات اللون المتأدية في الاجسام الشفّافة بالفعل الى سطوح الاجسام الصقيلة » .

ومع ان هذا التعريف علمي خالص يبرز في العصر الذي قيل فيه بروز البدر بين النجوم او بروز « النور الكشاف » في الليلة الحالكة ، فان عبقرية ابن سينا في البصريات بلغت الذروة حينما قلب نظرية البصر في عصره ــ وفي الأعصر السابقة منذ ايام اليونان ــ رأساً على عَقِب فقال : « وقد غلط من ظن أن الإبصاريكون بخروج شيء من البصر الى المبصرات (بفتح الصاد)التي يلاقيها» . ثم نقد هذه النظرية بتفصيل واف واثبت ان شبح الجسم الملون هو الذي ينعكس الى العين . بعدئذ وضع لذلك برهاناً هندسياً طبيعياً يقوم على القضية التالية : « اذا فُرض جسمان متساويا الحجم على بعدين مختلفين ، فان الجسم الأبعد يُرى اصغر من الجسم الاقرب ، لأن صغر الشبح في رأي العين ناتج من زاوية البصر التي ينعكس عليها الشبح الى العين » . ومن اراد معرفة التفصيل في هذه القضية فليرجع الى الصفحة السابعة عشرة وما بعدها من كتاب تسع رسائل لابن سينا[1] .

ولعل هذه النظرية من وضع ابن الهيثم، فهي به أليق، ولكنني اخذتها عن ابن سينا الذي يدّعي هو نفسه السبق اليها .

واعظم من ابن سينا في هذا الباب ابو علي محمد بن الحسن البصري المعروف

---

(١) مطبعة الجوائب (القسطنطينية ١٢٩٨ هـ) .

بابن الهيثم فقد كان احد اكابر الطبيعيين في العصور الوسطى . كتب ابن الهيثم كتاب المناظر في البصريات وكان فيه مستقل الرأي الى حدّ بعيد مع اعتماده الى حدٍّ على ما كتبه اليوّنان ... وابن الهيثم اول من شرّح العين ،وله مسائل في العينَ تعرف في اوروبة بمسائل ابن الهيثم .

ولابن الهيثم نظرية في النور والاضاءة يذكر ابن طُفيل (ت ٥٨١ هـ = ١١٨٥ م) انه لم يسبقه احد اليها ، قال[١]: « وقد تبين (في العلوم الطبيعية) ايضاً ان الاجسام التي تقبل الاضاءة أتم القَبول هي الاجسام الصقيلة (المصقولة) غير الشفّافة ، ويليها في قبول ذلك الاجسامُ الكثيفة غير الصقيلة . اما الاجسام الشفافة التي لا شيء فيها من الكثافة فلا تقبل الضوء بوجه . وهذا مما برهنه الشيخ أبو علي[٢] خاصة ولم يذكره من تقدمه » .

وجرب ابن الهيثم ان يقيس علوَّ طبقة الهواء فوق سطحِ الارض لأنه لاحظ ان الشفق[٣] يبدأ بالتناقص حينما تصبح الشمس على تسعة عَشَرَ درجة تحت الافق . وكذلك درس انعكاس الضوء وانكساره وأخطاء البصر واستطاع أن يعلل بذلك كَبِرَ حجم الشمس والقمر والكواكب والنجوم في رأي العين حينما تكون قريبة من الافق عند الشروق وعند الغروب . وهو الذي وضع قانون سير الأشعةسيراً كروياً (منحنياً كانحناء سطح الارض)[٤] .

وتكلّم ابنُ الهيثم على صِحّة البصر وأخطائه بالتفصيل ، كما تكلّم على امتزاج الألوان وعلى الهالة (الدائرة التي ترى محيطــة بالشمس وبالقمر) . وكذلك تكلّم على البيوت المظلمة ونفوذِ النور اليها ، وعلى الخِزانة السوداء

---

(١) قصة حي بن يقظان (دمشق ، الطبعة الثانية ، ١٣٥٩ هـ = ١٩٤٠ م) ص ٧٧ .
(٢) اغلب الظن ان المقصود بأبي علي هنا ابن الهيثم لا ابن سينا الذي يعرف ايضاً بالشيخ ابي علي.
(٣) اللون الأحمر الذي يظهر على الأفق بعد غياب الشمس .
(4) Sarton I 721; Ueberweg II 324 — 335. s. infra.

ذاتِ الثُقْب (وهي الفكرة التي قامت عليها فيما بعد آلة التصوير) .

هذه النظريات وسواها مما وضعه ابن الهيثم في القرن الرابع الهجري (والحادي عشر الميلادي) تعتبر جزءاً من العلم الحديث ، ولقد كان تأثيرها كبيراً على العلماء الاوروبيين ، وخصوصاً اذا علمنا ان كتب ابن الهيثم قد نقلت الى اللغات الاوروبية في زمن متقدم على النهضة الحديثة . ويظهر ان روجر بايكون الانكليزي (ت ١٢٩٢ م = ٦٩١ هـ) واضع أساس العلم التجريبي قد استفاد من الاصل العربي لكتب ابن الهيثم ومن الترجمات اللاتينية . اما كتاب جون بكام (ت ١٢٩١ م) في « المناظر » فليس سوى مختارات غير وافية من كتاب ابن الهيثم في الموضوع نفسه .

ولقد وجدتْ آراءَ ابن الهيثم عند فيتلو ميلاً كبيراً . وفيتلو هذا ألماني من جهة الأب بولوني من جهة الأم، ولد في نواحي برسلاوْ في شليزْيَنْ من اقصى ألمانية في الشرق . ومع ذلك فقد جذبته بادووا في ايطالية ليتعلم العلوم الرياضية الطبيعية لا علوم اللاهوت كما كان يُنتظر منه في الأغلب . وقد ألف فيتلو، نحو عام ١٢٧٠ م (٦٧٠ هـ)، كتاباً اسمه « المناظر » يبحث في الضوء وفي انتشاره وفي تركيب العين وفي خداع النظر وفي انعكاس النور وأنواع المرايا .

كان لكتاب فيتلو هذا تأثير كبير في تقدم العلوم الطبيعية في اوروبة وفيما يتعلق ببحث الضوء خاصةً، فقد تأثر به يوهان كبلر المتوفى عام ١٦٣٠ م (١٠٤٠ هـ) والذي وضع حركات الاجرام السماوية للمرة الاولى على اساس علمي فكان منها قوانين كبلر الثلاثة المشهورة . ويذكر المنصفون من مؤرخي العلم والفلسفة في اوروبة[1] ان قسماً قليلاً فقط من هذا الأثر البارز الذي احدثه فيتلو يرجع الفضل فيه الى فيتلو نفسه، اذ أن كتابه ليس عملاً مستقلاً، فان اعظم اقسامه حجماً وأهمية مأخوذ بالحرف الواحد من كتاب المناظر لابن الهيثم .

---

(1) Ueberweg, Gruendriss d. Gesh.d. Ph. (11. Aufl.) II 475.

وشرَح كتابَ المناظر لابن الهيم من العرب كمالُ الدين ابو الحسن الفارسي المتوفى سنة ٧٢٠ للهجرة (١٣٢٠ م) وأضاف اليه دروساً مبتكرة لم يذكرها — فيما يقول الدو ميبلي[1] — ابن الهيثم . من هذه انعكاس الضوء وانكساره عند ملاقاته لجسم كروي، وتعليل قوس قُزَحَ والغرفة السوداء (وهي صندوق محكم الاغلاق يمر النور من ثقب صغير في احد جوانبه فيعكس اشباح ما يمر عليه من الاجسام على الجانب المقابل — وهذا أساس آلة التصوير) .

وحوالَي هذا الزمن استطاع قطب الدين محمد بن مسعود الشيرازي المتوفي سنة ٧١١ للهجرة (١٣١١ م) ايضاً تعليل قوس قُزَحَ تعليلاً دقيقاً فقال : ينشأ قوس قزح « من وقوع اشعة الشمس على قطيرات الماء الصغيرة الموجودة في الجو عند سقوط الامطار، وحينئذ تعاني الأشعة انعكاساً (!) داخلياً، وبعد ذلك تخرج الى عين الرائي » . وقطب الدين هذا استاذ كمال الدين الفارسي شارح كتاب المناظر لابن الهيثم[2] .

وممن اشتغل بدراسة سرعة الضوء وسرعة الصوت ابو الريحان البيروني (ت نحو ٤٤٠ هـ = ١٠٤٨ م) فأعلن ان سرعة الضوء اعظم كثيراً من سرعة الصوت . وكذلك درس البيروني الضغط في جوف الارض وبنى عليه عمل الينابيع وحفْر ما نسميه نحن اليوم بالآبار الارتوازية[3] .

وقبل ان امسح القلم من علم الطبيعيات عند العرب أوَدُّ ان أعطِف على ذكر الرقاص والبوصلة .

اما مخترع الرقاص — ويجوز ان يسمى الموّار ايضاً — فهو ابن يونس المصري المتوفى سنة ٣٩٩ للهجرة (١٠٠٩ م) ؛ واسمه الكامل ابو سعيد عبد

---

(1) La Science Arabe 105.

(٢) طوقان ٢١٤ .

(3) Sarton I 708.

الرحمن بن احمد يونس . ثم جاء بعده عالم عربي آخر يعرف بابن يونس ايضاً ، توفي سنة ٦٤٠ للهجرة (١٢٤٢ م)، فلاحظ تذبذب الرقاص وعرف شيئاً كثيراً من قوانينه ، اذ كان الفلكيون يستخدمونه لحساب الفترات الزمنية في اثناء رصد النجوم[١] .

وبعد ان اخترع العرب الرقاص ووضعوه موضع الانتفاع العملي بستمائة وخمسين عاماً، وبعد ان استخرجوا شيئاً من قوانينه بأربعمائة عام، جاء غاليليو الايطالي المتوفى ١٦٢٤ م (١٠٥٢ هـ) وتوسع في درس الموضوع ووضع اكثر القوانين التي نعرفها اليوم عن الرقاص وحسبها حساباً رياضياً . واذا كان الفرنجة يعدّون اختراع الرقاص امراً لا تُقْدَرُ قيمته ولا نتائجه، وانه لولاه لما توصلت العلوم الفلكية الى المنزلة العالية التي هي عليها اليوم »[٢] ، وهم لم يعرفوا الرقاص الا في القرن السابع عشر للميلاد ، فماذا يجب علينا نحن ان نَكُنّ من الاحترام للعالِم العربي الذي منحنا هذا الاختراع النفيس قبل ان عرفته اوروبة بنحو سبعة قرون ؟

وأما بيتُ الإبرة (ويقال : (البوصلة والحُكّ —بضم الحاء) ، فالعرب لم يخترعوه رأساً بل حسنوه ونقلوه الى القسم المتمدن من اوروبة .

---

(١) الرقاص أو رقاص، الساعة كما يعرف اليوم أيضاً، يعرف بالإفرنجية باسم البندول من الكلمة اللاتينية بندولوم (المعلق أو المتدلي) . ولعلك لا تجد إلى الآن عن اختراع العرب للرقاص واستفادتهم منه أكثر مما جمعه وذكره صديقي الأستاذ قدري طوقان في كتابه القيم : تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك ١٤٢ — ١٤٥ .
وأصدر أسامة عانوتي كتاباً اسمه « ألوان من الفكر العربي » (بيروت ١٩٦٤ م) تكلم فيه على ابن يونس الموصلي (ص ٧ — ١٨) وعلى ابن يونس المصري (١٩—٢٨) ثم على اكتشاف رقاص الساعة (٢٩—٤٧) . ومع أنه قارن بين أقوال مؤرخي العلم في مسألة الرقاص مقارنة مفصلة فإنه لم ينته إلى حسم القول في الموضوع . ولا يزال اكتشاف الرقاص على يد العرب وتفاصيل قوانينه موضع ترجيح كما كان من قبل .
(٢) راجع علم الفلك وتطوره عند العرب لكارلو نلينو ، ص ٣٠٧ .

عرف اليونانيون القدماء ان بعض الاجسام تَجذِب اجساماً أخر كحجر الكهرمان فإنه اذا حُكّ وأُدني من قشة جذبها . وكذلك عرف العرب المغناطيس الطبيعي والصناعي . اما أقدم من عرف بيت الابرة فالصينيون، وقد اخذها العرب عنهم ، وعن العرب اخذها الاوروبيون في أثناء الحروب الصليبية . ويُظن ان اهالي شمالي أوروبة كانوا يعرفون بيت الابرة التي جاءتهم ايضاً من الصين ولكن عن طريق الروسيين . الا ان أهمية دور العرب في ذلك انهم هم الذين عرّفوا اوروبةَ في عهد نهضتها هذا الاختراعَ الجليل .

ويلحق بالعلوم الطبيعية على الاصح علم الموسيقى ، وان كان ابن سينا يجعلها احد علوم الرياضيات الاربعة : علم العدد (الحساب والجبر) وعلم الهندسة وعلم الهيئة (الفلك) وعلم الموسيقا . وعلم الموسيقى (بالالف الطويلة ايضاً) علم يعرف منه حال النغم ويعطي العلة في اتفاقها واختلافها او حالَ الابعاد والاجناس والجموع والانتقالات والايقاع وكيفيـــة تأليف اللحون والهداية الى معرفة الملاهي كلها بالبرهان »[1] .

ومع ان الموسيقى « فن » قديم ، فان العرب هم الذين جعلوه « علماً » له قواعدُ رياضيةٌ واوجدوا السلَّم الموسيقي وقياس الوتر . ولقد الف الكندي في الايقاع الموسيقي قبل ان تعرف اوروبة الايقاع بعدة قرون .

(٣) ولا اريد ان اقول إن جهود العرب في الكيمياء كانت اعظم من جهودهم في الطبيعيات ، ولكنني احب ان اقول إن قيمة هذه الجهود كانت أبين وأظهر كما كانت أبقى أثراً . واذا كان التاريخ المصنوع قد غصب العربَ حقَّهم في تاريخ الطبيعيات ، فانه لم يستطع ان يفعل ذلك في تاريخ الكيمياء ، وان كان قد حاول الاقلال من شأنه .

وقبل ان أتخلّل موضوع الكيمياء عند العرب احب ان اجلوَ نقطة ذات

---

(١) تسع رسائل ٧٦ .

اهمية كبيرة ، تلك هي الكلام على الكيمياء القديمة التي اشتهرت بأنها محاولة تحويل النحاس الى ذهب ، وعلى الكيمياء العلمية التي تعنى ما نَقصِد نحن به اليوم من لفظة كيمياء .

ان الذي يدرسُ تاريخ العلوم الطبيعية منذ عهد اليونان الاقدمين يعلم ان اليونانيين قالوا بأن هذه الأجسام التي نشاهدها في عالمنا تتألف مما ظنوه يومذاك عناصرَ متباينة هي الماء والهواء والتراب والنار ، او من ذرات من عنصر واحد ولكنها مختلفة الاشكال والاحجام مرتبةً في كل جسم على نظام خاص وبكثافة معلومة[1] . من اجل ذلك لم يكن مستبعداً ان يخطر ببال هؤلاء أننا اذا استطعنا مثلاً ان نتلاعب بتحليل الموادّ وان نُعيدَ تركيبها على ما نهوى ، استطعنا ان نحول النحاس مثلاً الى ذهب والرصاص الى فضة . وعلى هذا اشتغل اليونان زمناً طويلاً .

وتملَّك هذا الوهمُ نفوسَ الاوروبيين فوقفوا عليه الجهودَ وبذلوا الاموال، ثم استمرّوا في ذلك الى القرن التاسع عَشَرَ — عصر العلم والنور .

ولعل آخر مشاهير الكيماويين في اوروبة كان فان هلمونت المتوفى عام ١٦٤٤ م (١٠٥٤ هـ) والذي اعترف بأنه حول الزئبق فعلاً الى ذهب . وفي عام ١٧٨٢ عمل الطبيب الانكليزي جايمس برايْس تجربة بمسحوقين ابيضَ واحمرَ وحول بهما ستين ضعفاً امثالها من الزئبق الى فضة وذهب . ويقال ان المَعدِن الذي حوله على هذه الصورة اختُبر فوُجد صحيحاً . وفي العام التالي طلب منه اعادة التجربة فعجَز عنها فانتحر .

* * *

ولما جاء العرب اهتموا ايضاً بهذه الناحية من الكيمياء ، ولكنهم كانوا

---

(١) راجع الفلسفة اليونانية في طريقها إلى العرب للدكتور عمر فروخ (بيروت ١٣٦٧هـ=١٩٤٧م) ص ٣٦ — ٣٩ . وراجع فوق .

– وهم يقومون بالتجارِب المادية في سبيل هذه الغاية الوهمية، ومن الناحية العملية على الاقل – يختبرون اموراً ويكشفون عن قوانينَ ويعرفون موادّ هي في الحقيقة الاساس الصحيح الذي قامت عليه نواحٍ كثيرةٌ من الكيمياء الحديثة .

فلنأت الآن الى جابر بن حيان او الى عصر جابر بن حيان كما سماه جورج سارطون اكبر مؤرخي العلوم في كتابه « مقدمة الى تاريخ العلم » . لقد اطلق سارطون على المدة التي تقع بين عام ٧٥٠ وعام ٨٠٠ م نحو (١٣٢ – ١٨٥ هـ) فيما يتعلق بالعلم والفلسفة في الشرق والغرب معاً اسم « عصر جابر بن حيان » .

مر معنا من قبل ان الخلاف يتناول (عند النقاد القدماء والمحدَثين) شخصية جابر بن حيان . اما الكتب واما النظريات التي تُنسَب الى هذا الرجل فكانت صحيحة مشهورة منذ اول القرن الثالث للهجرة (اوائل القرن التاسع للميلاد) . فاذا نحن اخذنا انفسنا باعتبار هذه النظريات – بقطع النظر عن صاحبها – أدركنا ان العرب قـــد أتَوْا منذ ذلك الزمن بآراء وجهود جديرة بالاهتمام . وسأكتفي – مما يُنسب الى جابر بن حيان او الى جهود العرب منذ اوائل القرن الثالث ، حتى لا اقول منذ اواسط القرن الهجري الثاني – بما يلي :

(أ) تقطير الخل للحصول على حامض الخليك المركّز – فاذا احببنا ان ننقل ذلك الى لغة الكيمياء الحديثة قلنا : انه حضّر حامض الخليك النقي بتقطير الخل ، او انه فصل مواد متصاعدة من السوائل المذابة فيها بواسطة التقطير . وقيمة ذلك في تاريخ تطور العلوم ان جابر بن حيان، او احد المعاصرين له، ادرك ان درجة الغليان في حامض الخليك أدنى من درجة غليان الماء ، وهكذا فتح أمام العالم سراً من اسرار التحليل الكيماوي الصحيح البسيط . ذلك انه ادرك ان للسوائل المختلفة درجاتِ غليانٍ مختلفةً فاذا احببنا فصل سائلين ممزوجين او بضعة سوائل ممزوجة معاً، فما علينا الا ان نرفع المزيج على النار ونبدأ بتصعيده (او تقطيره كما نقول نحن اليوم) ثم نرفع درجة الحرارة شيئاً فشيئاً . فكلما وصلنا الى درجة معينة انفصلت مادة معينة من ذلك المزيج .

(ب) نظرية الكبريت والزئبق في المعادن — وهي القول بأن المعادن (التي عرفها العرب وكان عددها سبعة) تتألف من كبريت وزئبق بنِسَبٍ متفاوتة. فاذا زادت كمية الكبريت في مَعْدِنٍ ما كان ذلك المعدن اقسى ولكن اكثر هشاشة (أسهل كسراً وانقساماً) واكثرَ قبولاً للصدأ وكان أخف؛ واما اذا كانت نسبة الزئبق فيه اكثر، فان ذلك المعدن يصبح ألين ولكن غير قابل للصدأ ولا مطاوعاً للانقصام وكان اثقل وزناً.

واذا كانت هذه النظرية عارية اليوم عن كل قيمة علمية فانها كانت يومذاك على غاية من الأهمية اذ كانت في الدرجة الاولى تحدّياً لأرسطو الذي كان يقول بالعناصر الاربعة. اما في الدرجة الثانية فكانت في اتجاهها اقرب الى الحقيقة من نظرية العناصر الاربعة، هذه النظرية التي كانت تجتاح عقول العلماء والعامة، وظلت تجتاحها في اوروبة الى القرن السابع عشر.

(ج) استعمال ثاني اوكسيد المانغنيز في صنع الزجاج — اذا فحصنا الآثار الزجاجية القديمة وجدناها في الاكثر زرقاء اللون او تميل الى الخضرة، وقد فَطِن جابر بن حيان اواحد معاصريه الى ان استعمال ثاني اكسيد المانغنيز يزيل ذلك اللون. واذا احببنا ان ندرك قيمة ذلك حقيقة فَلْنُلْقِ نظرة على الزجاج الذي يصنع في سورية اليوم في منتصف القرن العشرين — بعد اثني عشر قرناً — نجدُه لا يزال ازرق اللون، فنحن لا نزال اذن الى اليوم متأخرين في صناعة الزجاج عن عصر جابر بن حيان[1].

* * *

وقبل ان ينتهي عصر جابر بن حيان كانت فكرة الكيمياء عند العرب قد اقتربت من حدود العلم وخلعت عنها خرافات الاقدمين، فقد الف الكندي رسالة في بُطلان دعوى المدّعين صنعةَ الذهب والفضة وخِدَعِهم. وكذلك

(١) لقد ارتقت الصناعات اليوم في البلاد العربية واصبح الزجاج يخرج من المعامل ابيض نقياً أو ملوناً تلويناً فنياً.

انكر ابن سينا[١] ذلك . وقد يعجب بعض الناس اذا علموا ان الجاحظ (ت ٢٥٥ هـ)قد عرّف استخراج ملح الامونيا من روث[٢] الحيوانات بطريقة التقطير الجاف[٣] .

وهكذا نرى ان الكيمياء قد اتجهت اتجاهها العلمي عند العرب منذ نشأتها عندهم . فلما جاء ابن خلدون (ت ٧٠٨ هـ = ١٤٠٦ م) كانت « صناعة الكيمياء » قد ــ أصبحت منذ زمن طويل ــ موضع هزؤ وسخرية بمن يحاولها ؛ وبلغ من شيوع فسادها ان الحكام كانوا يلاحقون اصحابها لأنهم كانوا يعدونهم في المشعوذين والمزيفين . ثم ان تفنـــيد ابن خلدون للصنعة (تحويل النحاس الى ذهب ،الخ) يدُلّ على رأي علمي صائب . ان ابن خلدون لا ينكر تكوين المعادن،ولكنه يذكر ان المعادن لا تتكون (في باطن الارض) إلا بعد مرور مئات السنين وألوفها ، وهكذا استنتج ان فساد رأي الذين يحاولون تحويل النحاس الى فضة او ذهب قائم على انهم يريدون ان يكوّنوا المعدن الشريف من المعدن الخسيس في زمن قصير باستعمال بعض العلاجات، إذ يزعُمون انهم بذلك يحاذون فعل الطبيعة في المعدن .

نحن نعلم ان بعض المعادن « قديمة » في باطن الارض كالذهب والحديد وما اليها ولا ندري أنها ، في نطاق اختبارنا الانساني ، تنقلب من معدن الى آخر . ولكننا نعلم بالبحث والاختبار ان معدن الراديوم مثلاً يَشِعّ وانه يتحول بالاشعاع الطويل الى رَصاص[٤] . وكذلك نعلم ان الفحم الحجري يتحول في باطن الارض بالضغط والحرارة الشديدين وفي أزمنة متطاولة الى « ألماس » ثمين ، بعد ان يكون هو نفسه قد انقلب فحماً حجرياً من الخشب . الا أن ذلك يحتاج الى أزمنة متطاولة والى ضغط وحرارة وعوامل اخرى لا تنهض

---

(١) مقدمة ابن خلدون ٥٢٧ .

(٢) الروث : ما يخرج من البدن من الفضلات

(3) Sarton I 597.

(٤) الراديوم معدن قلق (لأنه ينتقل من حال الى حالى) والرصاص معدن ثابت .

بها قوة البشر . وهذا ما قصده ابن خلدون ، في اتجاهه العلمي ، وإنّ لم يقدم عليه الأمثلة التي نعرفها نحن اليوم : ان التجارب البشرية القاصرة لا تقوم ، في تحويل بعض المعادن الى بعض ، مقام الطبيعة .

أما مؤسس الكيمياء الحديثة في الشرق والغرب معاً فهو ابو بكر محمد ابن زكريا الرازي المتوفى سنة ٣١١ للهجرة (٩٢٣ م) . ومع ان الرازي كان يهتم بتحويل المعادن الخسيسة الى معادن شريفة ، فانه سلك في تجاربه وبحوثه مسلكاً علمياً خالصاً . ولعل اشهر كتب الرازي في الكيمياء كتاب « سر الاسرار » ، فهو منهاج تجاربه ومستقر علمه . انه يصف في هذا الكتاب إجراء تجاربه مبتدئاً « بوصف » الموادّ التي يشتغل بها ، ثم يصف « الادوات والآلات التي يستعملها . بعدئذ يصف « الطريقة التي اتبعها في تحضير الخميرة[1] » . هذا التنظيم الذي كان الرازي يتبعه بين آلاته وأدواته وموادّه هو التنظيم العلمي المُتَّبع في المختبرات الحديثة اليوم .

٤ ــ والكلام على الكيمياء وعلى الرازي يقودنا حتماً الى الكلام على الطِبّ ، ذلك لأن الرازي ، طبيب المسلمين الأكبر والكيماوي العظيم ، قد طبق معلوماته في الكيمياء على الطب فكان بذلك طليعة الاطباء الذين يَنسِبون الشفاء الى إثارة تفاعل كيماوي في جسم المريض . ولقد فطن نفر من الذين سبقوا الرازي الى ذلك ولكنهم لم يقوموا فيه مَقامه .

وقبل ان نستعرض شيئاً من جهود العرب في سبيل الطب المزاجيّ يجب ان نذكر ان العرب اشتهروا منذ الجاهلية بمعرفة كثير من الامراض وبالحذق في فهم خصائص الأغذية والأدوية والعلاج بها ، يبنون ذلك في الاكثر على الاختبار الطويل . ولقد كانوا يصيبون به كثيراً حتى اننا لا نزال الى اليوم نذكر « الطب العربي » ونَعني به المعالجة بالطريقة الطبيعية من تناول انواع

---

(١) يقصد هنا بالخميرة « المركب » الذي يعده ليستطيع بوساطته تحويل النحاس إلى ذهب مثلا .

مخصوصة من الغذاء واستعمال صنوف من المراهم المستخرجة بطريقة فطرية او شبه فطرية من نباتات محلّية ، لأخذهم بالفكرة الصائبة القائلـــة : داووا المَرْضى بعقاقير بلادهم .

ثم هناك ما يدعى « بالطب النبوي » وهو نوع من « الطب العربي » . ولكنه يمتاز منه بأن تفاصيله تروى عن الرسول صلى الله عليه وسلم . ولهذا النوع من العلاج قيمتان ، إحداهما انه يقوم في أساسه على الطب العربي المبني بدوره على الاختبار والتجربة ؛ والثانية ــ وهي اعظم من الاولى ــ « عمـــل الايمان » في نفس المريض ، فان المريض اذا وثق بطبيبه ، أو بمن يأخذ عنه الدواء ، ساعده ذلك على الشفاء ؛ وقديماً قالوا : من آمن بحجر شفاه .

ولقد فطن العرب الى قيمة الطب النبوي وعرَفوا فوق ذلك قيمته الحقيقية فقال ابن خلدون في مقدمته (ص ٤٩٣ ــ ٤٩٤) : « وللبادية من أهل العمران طب يبنونه في غالب الأمر على تجرِبة قاصرة على بعض الاشخاص متوارَثاً عن مشايخ الحي وعجائزه ، وربما يصح منه البعض إلا انه ليس على قانون طبيعي ... والطب المنقول في الشرعيات من هذا القبيل وليس من الوحي في شيء وانما هو امركان عادياً للعرب ووقع في ذكر احوال النبي صلى الله عليه وسلم ... فلا ينبغي ان يُحمل شيء من الطب الذي وقع في الأحاديث المنقولة على انه مشروع (أي اوجبه الدين) ، فليس هنالك ما يدل عليه اللهم الا اذا استعمل على جهة التبرّك وصدق العقد الايماني فيكون له أثر عظيم في النفع . وليس ذلك من الطب المزاجي وانما هو من آثار الكلمة الايمانية ... »

ومن اكبر الأدلة على ان المسلمين ادركوا حقيقة الفرق بين الطب النبوي وبين الطب المِزاجي انهم تلقّفوا كتب للطب اليوناني برغبة واهتمام وَبَنَوْا عليها اكثر نظرياتهم ومعالجاتهم ثم تقدموا بالطب شوطاً بعيداً لم يصل اليه اختبار اليونانيين ولا علمهم .

ولو انني أحببت ان اذهب بك في مطاوي الطب في الاسلام لَبَعُدَتْ علينا

الشُّقَّة . ولكنني سأكتفي بالكلام على اربعة اطباء هم الرازي وعلي بن العباس المجوسي وابن سينا وابن طفيل .

أما الرازي فله في الطب كتب كثيرة اشهرها « الحاوي » ويمتاز بالملاحظات السَريرية التي لم تكن معروفة من قبل . ونعني بالملاحظات السريرية « دراسة سير المرض وتطور حالة المريض » ، ولقد عدّ المستشرق مايرهوف للرازي ثلاثة وثلاثين ملاحظة سريرية .

وللرازي ايضاً كتب ورسائل اخرى كثيرة في الطب احداها «كتاب الجُدَري والحصبة » فيه اقدم وصف سريري للجدري ، وهو احدى روائع الطب الاسلامي، كما يقول سارطون (١ : ٦٠٩) . وكذلك للرازي جهود كثار في الامراض التناسلية والتوليد وفي جراحة العيون ، وهي من اسس المعالجة الحديثة اليوم . واليك الآن « تشخيصاً » للرازي تدرك منه منزلته في عالم الطب . وسأترك نص هذا التشخيص بلغته الا ملاحظاتٍ أضعهـا في الحاشية تعين على فهم جميع ما يريده هو ، قال[1] :

كان يأتي عبدَ الله بن سوادة حُمَّيَاتٌ مخلّطة[2]، تنوب مرة في ستة أيام، ومرة (هي) غِبّ[3] ومرة ربع[4] ومرة كل يوم ، ويتقدمها نافض[5] يسير . وكان يبول مرات كثيرة . وحكمتُ انه لا يخلو إما ان تكون هذه الحميات تريد ان تنقلب ربعاً، واما ان يكون به خُرَاجٌ في كُلاه[6] . فلم يلبث الا مُدَيْدَةً حتى بال مِدَةً[7] اعلمتُه (بعدَها) انه (لن) تعاوده هذه الحميات، وكان كذلك . وانما

---

(1) Ed. Browne, Arabian Medicine, Camb. 1921, p 51-2.

(٢) أنواع مختلفة .

(٣) مرة كل يومين : تأتي يوماً وتغيب يوماً .

(٤) الربع (بكسر الراء) حمى تأتي كل أربعة أيام مرة (الملاريا) .

(٥) النافض : حمى الرعدة (مع برد) .

(٦) الكلى (بالضم) جمع كلية (بضم فسكون) .

(٧) مدة (بكسر الميم وفتح الدال بلا تشديد) : صديد ، قيح .

صدني في اول الامر عن ان ابتَّ القول بأن به خُراجاً في كُلاه انه كان يُحَمُّ قبل ذلك حمى غب وحميات أُخَرَ فكان للظن بأن تلك الحميات المخلطة من احتراقات تريد ان تصبح ربعاً موضع أقوى . ولم يشكُ الي ان قطنه[1] (يكوِن) شبه ثقل معلق منه اذا قام ، واغفلت انا ايضاً ان اسأله عنه . وقد كانت كثرة البول تقوّي ظني بالخراج في الكلى ، الا اني كنت لا اعلم ان اباه ايضاً ضعيف المثانة يعتريه هذا الداء ، وهو ايضاً قد يعتريه في صحته ... ولما بال المدة اكببت عليه بما يُدِرّ البول حتى صفا البول من المدة ثم سقيته بعد ذلك الطين المختوم والكُنْدُر ودم الاخوين[2] . وتخلص من علته وبرؤ بروءاً تاماً سريعاً في نحو شهرين ؛ وكان الخراج صغيراً ، دلني عليه انه لم يشكُ الي ابتداء ثقلاً في قطنه ، لكن بعد ان بال المدة قلت : هل كنت تجد ذلك ؟ قال : نعم ، نعم . فلو كان كبيراً لقد كان يشكو الي ذلك[3] . وان المدة (التي) تنث[4] سريعاً تدل على صغر الخراج . فأما غيري من الاطباء فانهم كانوا (حتى) بعد ان بال مدة ايضاً لا يعلمون حالته البتّة » .

وللرازي في التطبيب آراءٌ عبقريّةٌ وفهمٌ عجيبةٌ لعقليّة العامّة في النظر الى المرض والى الطِبّ والطبيب :

يعتقد عوامُّ الناس أن المرض هو الشعور بالألم ، فإذا سكن الألمُ عن أحدِهم بطريقة من الطرق ظنّ أنّه قد شُفِيَ ممّا به من المرض . ولذلك ترى عوامَّ الناس يُستَمّون الأدويةِ المسكّنة أدويةً شافية . ومن أجل ذلك أيضاً ترى عوامّ الناس أشدَّ رغبةً في الأطبّاء العاديّين منهم في كِبارِ الاطبّاء وفي العلماء من الاطبّاء . وكذلك تجد الطبيب الذي يحتالُ لتسكين ألمِ المريض ،

---

(١) القطن (بفتح ففتح) : ما بين الوركين (القاموس) .
(٢) الطين المختوم والكندر ودم الأخوين من أسماء العقاقير (العناصر التي تدخل في تركيب الأدوية) .
(٣) لو كان يتألم من ذلك كثيراً لشكا إلي ذلك الألم .
(٤) ترشح .

أكثرَ من احتياله لشفاء المرض ، أكثر شُهْرةً عند عوامّ الناس .

ونأتي الآن الى علي بن العباس المجوسي المتوفى سنة ٣٨٤ للهجرة (٩٦٤ م) وصاحب الكتب الطبية المختلفة ، اشهرها بلا شك « الكتاب الملكي »* او كتاب الكامل في الصناعة الطبية . يقع هذا الكتاب في عشرين مقالة نصفها الاول في الطب النظري وسائرها في الطب العملي . ولعلّ احسن اقسام هذا الكتاب يتعلق بالحِمْية (تدبير الجسم بالاغذية) وبالاقرباذين « الموادّ التي تدخل في تركيب الأدوية » . وفي هذا الكتاب نظرات اولية في المسالك الشعرية (توزع الدم في الشرايين الدقيقة الى اطراف الجسد) . وفيه ملاحظات سريرية قيمة ، وبرهان على حركة الرَّحِم ، في اثناء الولادة ، وذلك ان الجنين لا يخرج من تِلقاء نفسه ، بل ان الرحم هي التي تدفع الجنين الى الخروج . وفي هــذا الكتاب كلام على الدورة الدموية .

وقد استطاع الاستاذ الدكتور فيليب حِتّي ان يحصُل على نسخة من هذا الكتاب القيم كاملة تقع في نحو سبعمائة صفحة ، ولم يُعرف الى الآن في اللغة العربية نسخة كاملة غيرها . وذكر لي استاذي الدكتور حتّي ، فيما ذكر على هامش الجريدة التي نشرت شيئاً عن هذه النسخة ، « ان هذا المؤلَّف الطبي هو الوحيد الذي نقله الصليبيون الى اللاتينية حينما كانوا في سورية » .

واما ابن سينا فكتابه « القانون » في الطب اشهر من ان يشار اليه مرتين . فقد طبع في اوروبة ما بين عام ١٤٧٣ وعام ١٥٠٠ خمس عشْرةَ مرة باللاتينية ومرة بالعبرية ، وظل « الكتاب المقدس » في الطب مدة لم يتمتع بها كتاب غيره ، فقد ظلت صفحاته تقلب على منابر الجامعات في اوروبة الى أواسط

---

* ذكر الدكتور عبد الحليم منتصر (مجلة الجمعية المصرية لتاريخ العلوم ، العدد الخامس ، عدد خاص ، ١٩٦٥ ، ص ٧٦ ثم مجلة رسالة العلم ، السنة ٣٢ ، العدد الثالث ، سبتمبر ١٩٦٥ ، ص ٢٠٦) هذا الكتاب باسم « كتاب المالكي » .

القرن السابع عشر . وكانت قيمة « قانون ابن سينا » ـ فوق انه كتاب طب جامع ـ في انه منسق وان فيه ملاحظاتٍ مبتكرة . لقد عرف ابن سينا ان يفرق بين داء الجنب وبين التهاب الحجاب الحاجز ، وعرف خصائص العدوى في السل الرئوي ، وعرف انتقال الأمراض التناسلية وعلّل الميول الشاذة في الانسان ودرس الاضطرابات العصبية وعرف بعض الحقائق النفسانية والمرضية من طريق التحليل النفسي . وسأكتفي هذا بذكر حادثة واحدة من تشخيصه البارع :

حينما هرب ابن سينا من السلطان محمود الغزنوي ذهب الى جُرجان متخفياً . وكان احد أقارب امير تلك الناحية مريضاً مرضاً عجزَ الاطباء عن معرفته . فلما عرف أهل المريض بقدوم طبيب الى ناحيتهم ـ وهم لم يَعرِفوا انه ابن سينا ـ دعَوْه الى علاج فتاهم ، ففحصه ابن سينا ولكن لم يجد عنده مرضاً . فطلب رجلاً يعرف اسماء جميع الامكنة في تلك الناحية فجيء له به . فلما جاء سأله ان يسرد عليه ، وعلى مسمع من الفتى ، اسماء جميع الامكنة في تلك الناحية . فلما لفظ الرجل اسم مدينة معلومة ـ وكان ابن سينا يجس نبْض المريض ـ اضطرب نبض الفتى اضطراباً ظاهراً . حينئذ طلب ابن سينا رجلاً يعرف اسماء الأحياء والبيوت في ذلك المكان عينه ، فلما ذكر الرجل الثاني اسم حي معروف اضطرب نبض الفتى مرة ثانية . بعدئذ طلب رجلاً يعرف اسماء الاسر والاشخاص في الحي المعين . وهكذا عرف ابن سينا ان الفتى مشغوف ، ثم قال لأهله : ليس بابنكم مرض ، ولكنه يحب فلانة بنت فلان الساكنة في الحي الفلاني من البلدة الفلانية [1] .

* * *

كان الطب الباطني عند العرب في العصور الوسطى ـ كحال الطب الباطني اليوم ـ يعتمد كثيراً على ذكاء الطبيب ، اكثر مما يعتمد على مفردات العلاج .

---

(1) Cf. Arabian Medicine 89.

وكان الطبيب يجس النبْض ليعرف حال القلب (ولا نعلم اذا كان يومذاك يدرك الصلة بين النبض وبين حرارة الجسد) ، وينظر في قارورة الماء (أي يفحص البول) لأن ذلك يدل على حال الكَبِد وحال الاخلاط (ما في الجسم من اضطراب في تغلُّب الدم او البلغم او الصفراء والسوداء فيما كانوا يعتقدون) . اما طريقتهم في فحص البول فكانت بأن يذوق الطبيب بول المريض بلسانه ليعرف اذا كان فيه سكّر او حوامضُ او قوابض . وربما نظر الطبيب الى قارورة الماء ليرى بعينه ما في البول من الرواسب كالرمل .

وجرت العادة القديمة بأن المريض اذا كان مصاباً بمرض بارد (كالفالج والاسترخاء وغيرهما) مما لا يزال يدعى الى اليوم « بالنزل البارد » داوَوْه بالأدوية الحارّة ، واذا كان المريض مصاباً بمرض حارّ كأنواع الحميات داووه بالأدوية الباردة . على ان الطبيب الشيخ ابا منصور صاعد بن بِشر تنبه الى فساد هذه النظرية وعالج المرضى بالفصد والتبريد والترطيب ومنعهم الغذاء فأنجح تدبيره ... فعينوه رئيساً للمارستان العضُدى (في بغداد) فرفع منه المعاجين الحارة ونقل تدبير المرض الى ماء الشعير ومياه البذور فأظهر في المداواة عجائب[1].

على انني اريد الآن ان أتخطى بك مفردات العلاج الى فن الجراحة والتشريح. والجراحة فيما يتعلق ببحثنا هذا قسمان : جراحة خارجية كبتر بعض الاعضاء المتأكلة بالقروح او علاج ظاهر الجلد ؛ ويظهر ان هذا كان امراً عادياً . اما الجراحة الداخلية او التشريح بشق الجِذع الى الصدر او البطن فكان غريباً عن الطب لأن الأديان فيما يقال تمنع التشريح . وقد ظل ذلك ممنوعاً في اوروبة الى زمن قريب جداً .

اما العرب فيظهر انهم عُنوا بالتشريح وبالجراحة العامة منذ أيام ابن سينا (ت ٤٢٨ هـ = ١٠٣٧ م) . ولكننا نجد اول وصف واف للتشريح عند ابن

---

(١) طبقات الأطباء ١ : ٢٣٢ .

طفيل المتوفى سنة ٥٨١ للهجرة (١١٨٥ م)، فابن طفيل لا يكتفي بأن يشرّح لنا (على لسان حي بن يقظان) جسد الظبية الميْتة ويذكر الاعضاء والطبقات التي تعترضه بين البشَرة (الجلد الخارجي) وبين القلب . بل تراه يودّ ان يعرف حركة القلب في اثناء حياة الجسد فيأتي بظبية حية ويقيدها ثم يشق صدرها حتى يصل الى القلب ـ كما نشرّح نحن اليوم الضفدعة في المختبرات المدرسية لنشاهد حركة قلبها .

ويظهر بوضوح ان ابن طفيل برع في التشريح واكثر من التجارب فيه حتى استطاع ان يقول عن حي بن يقظان : « فتتبع ذلك كله بتشريح الحيوانات الاحياء والأموات » .

وكذلك عرف العرب الجهاز العصبي وأدركوا منذ القرن الرابع للهجرة (العاشر للميـــلاد) ان للحواسِّ الظاهرة كالسمع والبصر واللمس والذوق مغارزَ في الدماغ ، عرف ذلك اخوان الصفا والفارابي وعرفه ابن سينا بالتفصيل . وان انصراف العرب بالعقل والحس من القلب الى الدماغ خطوةٌ عظيمة في سبيل التطور الذي أدى الى النهضة العلمية الحديثة .

وكان لأطباء العرب اختصاص في فنون الطبابة ولكنني سأذكر قدْح الماء الزرقاء من العين ، تلك العملية التي برع العرب فيها الى ابعد حدود البراعة . ومع ان لهذه العملية حتى اليوم صعوبتَها وأخطارها، فان الاطباء من اسلافنا كانوا يجدون فيها سهولة بالغة وكانت نتيجتها مضمونة ، حتى انه لما عمي الطبيب الرازي عرضوا عليه ان يُجروا له عملية القدح فقال لهم : « انني افضل ان ابقى اعمى كيلا أرى اناس هذا الدهر » ، مما يدل بلا شك على سهولة تلك العملية ومبلغ نجاحها .

* * *

اما الصيدلة فكان رقيها عند العرب عظيماً لأنه كان تابعاً لرقي علمي النبات والكيمياء . ويظهر بجلاء ان العرب منذ اول امرهم لم يكتفوا بأن يرَوْا قيمة

العلاج في ان يكون مركباً من موادَّ معينة ، بل في ان يكون مركباً من مقاديرَ متناسبةٍ من تلك المواد المعينة. ومما يُروي في هذا المقام قصّةُ طبيب اسمه الحرّاني (طبقاتٌ ٢ : ٤٢) جاء من المشرق الى الاندلس وجاب معه معجوناً لاوجاع الجوف كان يبيع الشَربة الواحدة منه بخمسين ديناراً . ولقد احب بعض زملائه الاطباء ان يشاركوه في تجارته فأبى .

وفي ذات يوم اشترى خمسة منهم شربة بخمسين ديناراً وقسموها خمسة أقسام وجلسوا يتذوقونها حتى ظنوا أنهم استطاعوا أن يعرفوا المواد التي تتألف منها تلك الشربة مع مقاديرها . ثم جاءوا إلى ذلك الطبيب وهددوه بأنهم عرفوا تركيب علاجه ، فإذا لم يرض أن يشاركهم استقلوا بصنعه وحدهم . فلما نظر ذلك الطبيب في النتائج التي وصلوا اليها قال لهم : لقد أصبتم المواد ولكن أخطأتم المقادير . غير أنه عاد فأشركهم معه .

ثم ارتقى العلاج عند العرب ففَطِنوا « للعلاج الطبيعي بأنواع الأغذية وبالأدوية المفردة غير المركبة ما أمكن » . فإن الوزير أبا المطرّف عبد الرحمن ابن محمد بن وافد الأندلسي المولود عام ٣٨٠ للهجرة والمتوفي بعد عام ٤٦٠هـ (١٠٦٧ م) تمهر بعلم الأدوية المفردة ... وكان له في الطب منزِع لطيف هو مذهب نبيل ، وذلك أنه كان لا يرى التداوي بالأدوية ما أمكن التداوي بالأغذية ، أو ما كان قريباً منها ، فإذا دعت الضرورة إلى الأدوية فلا يرى التداوي بمركّبها ما وصل إلى التداوي بمفردها . فإذا اضطُرَّ إلى المركب منها لم يكثر التركيب[1] » .

هذا في الشرق وفي الغرب المسلم ، أما في أوروبة المسيحية فظلت العادة جارية بالإكثار من عدد المواد التي يتألف منها العلاج إذ كانوا يعتقدون أن « مفعول » العلاج يتضاعف إذا كان مركباً مع غيره . ولم يهمل الأوروبيون

---

(١) طبقات الأطباء ٢ : ٤٩

هذه النظرية إلا في القرن الثامن عشر بينما كان ابن رشد قد برهن على فسادها منذ القرن الثاني عشر للميلاد[١] .

وكذلك جرت العادة على أن يكون الطبيب صيدلياً في الوقت نفسه يتناول ثمن العلاج من المريض بيده . ولقد أدرك المسلمون أن هذا حيطة في الطبيب ففصلوا الطب عن الصيدلة منذ القرن الثامن للميلاد[٢] والثاني للهجرة . فقد جاء في طبقات الأطباء لابن أبي أُصَيْبِعة (٢ : ٣٨) أن أبا جعفر بن ابراهيم .. المعروف بابن الجزار من أهل القيروان وضع على باب داره سقيفة أقعد فيها غلاماً له اسمه رشيق وأعد بين يديه جميع المعجونات والأشربة والأدوية، فإذا رأى القوارير (قناني البول) بالغَداة أمر بالجواز إلى الغلام وأخذ الأدوية منه نزاهة بنفسه أن يأخذ شيئاً (من المال بيده) .

* * *

وبلغ فن المستشفيات في الإسلام مبلغاً عظيماً يدل على الاتجاه العلمي الصحيح في معالجة المرضى مما يحتاج في بسطه إلى مجلد ضخم[٣] . وكان الخلفاء والأمراء يرسلون البيمارستانات[٤] المحمولة إلى القرى التي لا يوجد فيها أطباء ويرسلونها إلى السجون ومع الجيوش ، ويرسلونها في أيام الأوبئة إلى أماكن مختلفة .

* * *

ولعلك كنت وأنت تقرأ ما مر بك لا ترى فيه أمراً عظيماً إذ أنك ترى أمامك اليوم براعة الأطباء في الجراحة وتسمع بفعل السلفاميد والبنيسلين ومشتقاتهما وإجراء العمليات الجراحية في الرأس وفي القلب وعملية زرع القلوب ثم ترى عظمة المستشفيات . ولكنك ستدرك قيمة ما ذكرته لك إذا علمت حال

---

(1)Enc Br. 21 : 356.
(2) Enc Br. 21 : 356.
(٣) راجع تاريخ البيمارستانات في الإسلام تأليف الدكتور أحمد عيسى بك (دمشق ١٣٥٧هـ-١٩٣٩م)
(٤) البيمارستان النقال : المستشفى المحمول ، وهو بالأفرنجية Ambulance .

الطب يومذاك في أوروبة . يجب أن أذكر لك أنه لم يكن في أوروبة بين القرن الثامن وبين القرن الحادي عشر للميـــلاد (الأول إلى الخامس للهجرة) شيء اسمه طب بالمعنى الذي عرفه العرب في تلك الحِقْبة التي نؤرخ الحركة الثقافية فيها في هذا الكتاب . فبينما كان ابن سينا يعالج المرضى بالحقن وبإجراء العمليات بالمرقِّد (البنج) والمخدر ، وبينما كان سائر الأطباء المسلمين يداوون الصرع والخانوق والسُل وأمراض العين بما لا مزيد عليه — بالإضافة إلى زمانهم — من الدقة والعناية بالمريض ، وبينما كانوا يضعون المرضى في المستشفيات المختلفة التي تضمن للمريض أتم معالجة في أقصر مدة مع الرحمة والرفاهية ، كـــان الأوروبيون يعتقدون أن في المصروع أو المحموم أو الذي به بثرة خبيثة شيطاناً فيتناولونه بالضرب واللكم حتى يخرجوا الشيطان من جسمه . فإذا لـــم يشفَ هذا المسكين من دائه اعتقدوا أن شيطانه الذي يلبَسه قوي مَريد ، فأحرقوا الاثنين معاً — المريض والشيطان — بنار واحدة واطمأنوا إلى أنهم أرضَوُا الله بذلك .

ولم يعرف الأوروبيون شيئاً من الطب الصحيح إلا بعد أن بدأوا بنقـــل الكتب العربية إلى لغاتهم منذ أواسط القرن الثاني عشر للميلاد ، ومع ذلك فقد استمرت الخرافات تسود العقل الأوروبي بضعة قرون بعد ذلك .

إنك إذا علمت هـــذا أدركت قيمـــة تلك العبقرية التي تجلت في الأطباء العرب منذ القرن الثامن للميلاد يوم كان أحدهم يعيد الحياة إلى الرجل الذي اوشك أهله أن يدفنوه ، كما فعل ثابت بن قُرّة وغيره أيضاً .

الفصل الخامس

الفلسفة العقلية

مرّ معنا في الفصول السابقة أن الإسلام أحلّ العقل في الحياة مقاماً رفيعاً، وعلى هذا نشأ المسلمون . ولقد رأينا علماء الكلام ورياضيي الاسلام وأطباءه يبنون بحوثَهم وملاحظاتِهم على أساس من التفكير الصحيح حتى استطاعوا أن يسودوا العالم الثقافي في الشرق والغرب معاً ستة قرون كاملات لا يُحترم العلم إلا إذا اقتُبس منهم ، ولا يقام وزن لكتاب إلا إذا نقل عنهم، ولا يؤخذ برأي إلا إذا كان منهم . ولقد يبلغ منك العجب مبلغه إذا علمت أن قوانين الرهبنة المسيحية قد أُخذت عن القواعد التي وضعتها حجة الإسلام الغزالي للمريد المبتدىء في سلوك طريق التصوف .

ثم ان الكنيسة لم تكن ترهب شيئاً رهبتَها ان تتسرب آراء الفارابي وابن سينا وابن باجّه وابن طفيل وابن رشد إلى البلاد النصرانية، فحرّمت كتب فلاسفة المسلمين وطردت المدرسين الذين كانوا يأخذون بالنظريات الفلسفية الإسلامية من الجامعات ، وحكمت عليهم بأنواع العقاب . ومع ذلك فقد وقع ما كانوا يحذرون ، وكان ذلك في خير الحضارة الإنسانية والمدنية البشرية .

أ ـ مَشاكِلُ المَشارِقَة

١ ـ لم تصل الفلسفة اليونانية إلى المسلمين رأساً ، لأن المسلمين كانوا يجهلون اللغة اليونانية . من أجل ذلك عهد المسلمون إلى نفر من النصارى في الأكثر كانوا يعرفون اللغتين اليونانية والسُريانية أو السريانية والعربية لينقلوا لهم علوم اليونان وفلسفتهم .

وبما أنه لم يكن في هؤلاء النَقَلة في أول الأمر نفر كثار يعرفون اليونانية والعربية معاً ، فقد كان النقل في الغالب مزدوجاً : يأتي رجل فينقل الكتاب من اليونانية إلى السريانية ، ثم يأتي رجل آخر فينقله من السريانية إلى العربية . أضِف إلى ذلك أن النقلة لم يكونوا دائماً أهل اختصاص فكان الأطباء في الأكثر ينقلون كتب الرياضيات والفلك والطب وما وراء الطبيعة والأخلاق والسياسة فيخبطون في النظريات التي لم يكونوا يفهمونها . وكان ذلك يحملهم على أن يلجأوا إلى الترجمة الحرفية فيقعون في أخطاء كثيرة ليس هنا موضع تفصيلها.

ومن سيئات النقل أن النقلة ترجموا كثيراً من شروح الاسكندرانيّين على الفلسفة اليونانية . والاسكندرانيّون أو الافلاطونيون المحدّثون كانوا متفلسفين هالَهم أن تكون الفلسفة اليونانية طبيعية مادية لا تتفق مع ما ورد في التوراة والإنجيل فراحوا يبدلون فيها ويفسرونها على أهوائهم ، ويزعُمون أنهم يريدون أن يوفقوا بين الدين والفلسفة ، فزعموا مثلاً أن أفلاطون ترهّب في الصحراء سبع سنوات حتى استطاع أن يخرج ببرهان على الثالوث الأقدس . وكانوا أحياناً يضعون في أفواه القديسَين بولص وبطرس أقوالاً لسقراط . وقد بلغت بهم الجرأة الممقوتة إلى أن نسبوا إلى أرسطو كتاباً في الإلهيات سمّوْه «أوثولوجيا»

ـ العلم الأهلي ـ لم يكن بعيداً فقط عن عبقرية أرسطو، بل بعيداً عن العبقرية نفسها .

ولقد كان ثمت ما هو أدهى وأمرُّ ، ذلك أن أكثر النقلة كانوا نصارى نسطوريين يعتقدون أن للمسيح عليه السلام طبيعتين بشريةً والهية ومشيئتين بشرية والهية ، أو نصارى يعاقبه يعتقدون أن فيه طبيعة واحدة هي الطبيعة الألهية ومشيئة واحدة هي المشيئة الألهية . هؤلاء النقلة لم يستطيعوا أن يفرّقوا بين مذاهبِهمُ الدينية وبين فلسفة أرسطو وأفلاطون ومن سبقهما، فكانوا إذا وقع أحدهم على رأي يخالف مذهبه حذفه أو حوّره، وربما أضافوا كلهم إلى كتب الفلاسفة ما ليس منها .

وهكذا وصلت الفلسفة اليونانية إلى العرب مشوّهة ممسوخة جهلاً من الناقلين أو قصداً ، مع أن خلفاء المسلمين وأمراءهم كانوا يدفعون إلى هؤلاء النقلة ثِقلَ الكتب التي كانوا ينقلونها ذهباً إبريزاً وكانوا ، فوق ذلك كله ، يأتمنونهم على هذا التراث النبيل . ولقد كان فلاسفة الإسلام من طهارة النفس أنهم لم يَشُكّوا في هذا التزوير الذي أدخله الاسكندرانيون والنقلة السريان من بعدهم على الفلسفة، فأخذوا يُجهدون أنفسهم وعقولهم في سبيل التوفيق بين هذه المتناقضات والمحاولات ـ التي لا تركب في عقل ـ وقضَوْا في ذلك قرنين ونصف قرن من الزمن .

من هنا نشأت أكثر مشاكل الفلاسفة في المشرق، ومع ذلك فقد دلّ هؤلاء الفلاسفة في بحوث كثيرة لهم على عبقرية بالغة .

٢ ـ أما المعتزلة فاجتمعوا في الفلسفة العقلية على خمسة أصول أهمها اثنان، أولهما أنهم « نزّهوا » الله تعالى عن كل تشبيه بخلقه ، ماديّ أو معنوي . فكما أنهم نفَوْا أن يكون الله جسماً أو عنصراً أو أن يُدرك بالحواس أو أن يحدّه مكان أو زمان ، فقد نفوا عنه أيضاً الانفعال والسخط والرضا وما إلى ذلك . وثاني ذَيْنِكَ الأصلين«العدل» ويقوم ذلك عندهم على أن الإنسان فاعل لأعماله

مريد لها يفعل ما يشاء حراً مختاراً ، ولذلك كان « عدلاً » من الله أن يحاسبه على كل ما يفعله ، فيكافِئَهُ إذا أحسن ويعاقبه إذا أساء .

وبالغ المعتزلة في قيمة العقل حتى جعلوا معرفة الله واجبة بالعقل ؛ أي أن الإنسان يستطيع معرفة الله من تلقاء نفسه بعقله . وقالوا أيضاً إن العقل يستطيع أن يفرّق بين الحسَن والقبيح .

ومعَ أن للمعتزلة أصولاً وآراء دينية بحتاً ، فإننا لا نستطيع أن ننكر عليهم الصبغة الغالبة على اتجاههم الفلسفي : صبغة تسويد العقل على كل شيء . تلك هي المشكلة التي اضطلع المعتزلة بتبسيطها : مقام العقل في العقائد الإيمانيـة ، أو معارضة* الوحي بالعقل . وإذا كان أولئك الفلاسفة الأولون في الإسلام لم يستطيعوا أن يفصلوا في ذلك فإنهم تركوا ذلك لمن جاء بعدهم .

* * *

وفي الدور البُويهيَ ، في القرن الرابع للهجرة ، كان حال الامبراطورية الإسلامية سيئاً بما نشأ يومذاك من الاضطراب . كان بنو بويهِ الفرسُ الـذين استبدوا بأمور الخلافة يديرون أمور الأمبراطورية وهم بعيدون في عاصمتهم شيراز . وربما نصبوا الخليفة أو أشاروا على جندهم وأتباعهم بعزله أو تعذيبه أو قتله . وكثيراً ما كان هذا الاضطراب السياسي يجر وراءه فتناً دينية .

ويظهر أن بني بويه هؤلاء شجعوا الجمعيات السرية التي كانت في أساسها شيعية اسماعيلية ليقاوموا بها الخلافة العباسية . ولقد كانت هذه الجمعيات تتستر بدراسة الفلسفة أو الأدب أو تظهر الاهتمام بأحوال الفن والاجتماع ثم هي تبطن مذاهب سياسية أو دينية أو تبطنها كلَّها معاً . ويقال أن من هذه الجمعيات جمعية نشأت في البصرة ثم مدّت أصولها إلى بغداد بلا ريب وإلى دمشق والقاهرة وغيرهما على الأرجح . إلا أنها ظلت مجهولة إلى نحو ٣٧٠ للهجرة (٩٨٠ م)

---

* الأخذ بحكم العقل وتأويل الوحي عند اختلاف ظاهر الوحي مما يوجبه العقل .

ثم عُرف ظاهر أمرها شيئاً فشيئاً . هذه الجمعية هي جماعة « إخوان الصفا » .

٣ ــ ومع أن قيمة أخوان الصفا « من الناحية الفلسفية الخالصة » قليلــة، فإنهم قاموا بأمرين يدلاّن على قيمة ذاتية لا تنكر ، ذلك أنهم رتبوا بحوث الفلسفة التي كانت شائعة في أيامهم ، ثم عملوا على تعليم الفلسفة لسواد الشعب. وسواء أكانت هاتان الغايتان صحيحتين أم لم تكونا ، فإن الثابت أن إخوان الصفا أثروا في الشرق والغرب تأثيراً كبيراً . فكثير من المعارف ، وكثير من الآراء القائمة على هذه المعارف ، مما نجده عند الفارابيّين (الفارابي وابن سينا) وعند ابن طفيل وعند ابن خلدون نفسه ترجع إلى رسائل أخوان الصفا . لقد كانت مَرْتبَةُ إخوان الصفا في موكب الفلسفة الإسلامية مرتبة الجَوق الموسيقي الذي يَضِجّ بأنغام مختلفة ومؤتلفة : إنه لا يحسن الحرب ولا يعرف الفن العسكري، ولكن وجوده ضروري لجمع الناس على جانبي الطرقات وبث الحماسة في نفوس الجند . ومع ذلك فقد حبب إخوان الصفا الفلسفة إلى كثيرٍ من الناس .

٤ ــ أما الكِندي ــ فيلسوف العرب ، لأنه من أصل عربي صريح ــ فقد مر معنا طرف من الكلام على عبقريته العلمية . وكذلك كان له في العقليــات أثر تناوله الأوروبيون من كتبه التي طبعت في أوروبة منذ أول عهد العــالم بالطباعة عام ١٥٣١ م (٩٣٢ هـ) ، أي بعد أن فتح العثمانيون سورية بعشر سنوات فقط .

٥ ــ والفارابي كان « فيلسوف الإسلام غيرَ مدافَع »، فكان أول فيلسوف في تاريخ ثقافتنا مال إلى العقليات ميلاً كلياً . ولذلك اصطدم بتلك الأقوال المتناقضة التي خبط النَقَلَةُ السريان بنقلها إلى العربية . ومع ذلك فقد أجاد أبو نصر الفارابي (ت ٣٣٩ هـ = ٩٥١ م) فهمَ منطق أرسطو خاصة وتفهيمه حتى لُقِّبَ بالمعلم الثاني بعد أرسطو المعلم الأول .

وَجزِع الفارابي من الاختلاف بين فلسفة أفلاطون وفلسفة أرسطو وظنّه اختلافاً ظاهراً ــ مع أنه اختلاف حقيقي ــ فجَهِد في أن يجمع بين عدد من

الآراء المتناقضة عند أفلاطون وأرسطو. ومع أن الفارابي أصاب المَفْصِلَ في ذلك فقد أخطأ التطبيق والحزّ : لقد قال الفارابي : أن عقلين كبيرين كعقلي أفلاطون وأرسطو لا يمكن أن يخطئا ولا أن يختلفا في الحق . هذة النظرية بالغة في الأهمية . إن العقل إذا كان واحداً في شخصين ، أو إذا كان عَقْلاَ شخصين على درجة واحدة من المقدرة ، فليس من الممكن إلا أن يتفق هذان الشخصان في تفسير مظاهر الوجود .

وبما أن الفارابي كان من الذين فهموا الفلسفة اليونانية فهماً صحيحاً قدر الإمكان ، وخصوصاً فلسفةَ أرسطو ، فقد كان أثره في اتجاه التفكير الأوروبي كبيراً . إن الأوروبيين لا يزالون يهتمون بالفارابي إلى اليوم ، وقد نقلت كتبه الى اللاتينية وطبعت جملة واحدة في باريس عام ١٦٣٨ ميلادية . أما فلاسفة العصور الوسطى الذين تأثروا بفلسفة الفارابي فكثار حسبك أن تعلم منهم الراهب الإفرنسي الدومينيقي فنسان ده بوفيه[1] المتوفى نحو عام ١٢٦٤ م (٦٦٣ هـ) والذي ضم أجزاء من فلسفة الفارابي برُمّتها إلى كتابه[2] . وأما ألبرتوس ماغنوس أو ألبرت الكبير ، وكان من كبار فلاسفة الكنيسة في العصور الوسطى ، فلم يستطع أن يَعْرِضَ فلسفة أرسطو بأحسن مما عرضها فيلسوفنا الفارابي ، ولذلك لم يجد بداً من أن يَقْنِص آثار الفيلسوف المسلم في عرض فلسفة شيخ فلاسفة اليونان[3] . وكذلك كان من الذين تأثروا بفلسفة الفارابي رونالـــد القرموني ودومينيقوس غنديسالفي رئيس أساقفة ساغوفيا وغيرهما.

ويظهر أن أثر الفارابي كان في فرنسة على أشده ، فإن رهبان مدرسة شارتر حاولوا منذ القرن الثاني عشر أن يوفقوا بين فلسفتي أفلاطون وأرسطو كما فعل الفارابي قبلهم بثلاثمائة عام .

---

(1) Vincnt de Beauvais.
(2) Ueberweg II 380.
(3) Cf. Ueberweg II 409.

٦ ــ ويأتي بعد الفارابي في سلسلتنا هذه الشيخ الرئيس أبو علي ابن سينا المعلم الثالث . وقد مر بك طَرَف من جهود ابن سينا في الطب ، وسنبسط هنا شيئاً من جهوده في الفلسفة العقلية ليكون دليلاً على تلك العبقرية التي لا استقصاء لوجوهها ولا حدود لشمولها . سنتكلم على « النفس » .

تنقسم آراء ابن سينا في النفس قسمين : أحدهما يدخل في باب العلوم الطبيعية والطب وباب علم النفس من الكلام على « قوي النفس » المختلفة من تغذية ونمو وتوليد ، ومن حس كالسمع والبصر والأعصاب . ومع أن ابن سينا قد أتى في هذا الباب بآراء جميلة فإننا سنقرع الباب الآخر : باب«النفس» التي تَهَب الأجسام حياتها العقلية .

تساءل ابن سينا كما تساءل غيره من الفلاسفة عن مصدر هذه « النفس » في أجسامنا : من أين جاءت ، وما هي ، وإلى أين تذهب بعد موت الجسد ؟ ولقد تطلَّب ابن سينا الجواب على ذلك عند الفلاسفة . واتفق أن الرأي الشائع يومذاك كان رأي أفلاطون (ت ٣٢٢ ق.م) كبيرِ عباقرة اليونان وأرحبِ فلاسفتهم خيالاً وأعظمِهم نبوغاً مما لا يشك فيه مؤرخ من مؤرخي الفلسفة .

ويتلخص رأي أفــلاطون في أن النفوس تكون ــ قبــل أن تتصل بالأجسام ــ في الملأ الأعلى ، ثم ترتكب هنالك ذنباً فتُسقط (بالبناء للمجهول) إلى الأرض لتتصل بجسد مادي جزاء لها على خطيئتها . وجاء فلوطن(٢٠٤ ــ ٢٧٠ م) مؤسس المذهب الاسكندراني (الافلاطونية الحديثة) أو منظم بحوثه على الأصح ، فتبنى نظرية أفلاطون مع تحوير بسيط إذ زعم أن النفس إذا أخطأت في الملأ الأعلى سقطت إلى عالم المادة فاتصلت بجسم تقضي فيه عمرها الارضيّ ــ او اتصلت بعدد من الأجسام ، من طريق التناسخ ــ ثمّ تعود الى الملأ الأعلى في حديث طويل .

ووقف ابن سينا أمام مشهد النفوس في الملأ الأعلى تحوم حول عرش الله، ثم أنها تخطىء فيمتلىء الله منها غيظاً وغضباً فيَضْرِبُ بها وجه الأرض ليُدخلها

في جسد آدمي (أو في جسد غير آدمي على رأي فلوطن أيضاً) قِصاصاً لها على ذنب لا ندري نحن ما هو . وكذلك لم يَدْرِ الباحثون كيف يمكن لنفس مجردة من جميع علائق المادة محفوفة ببهاء الالوهية وجلالها أن تخطىء ! ثم أن ابن سينا تخيل هذه النفوس التي يضرب الله بها كل يوم وجه الأرض، فإذا هي تُعَدُّ بعشرات الألوف ، فتساءل عن الحكمة من ذلك . ولكن فطنته أنارت له طريق الحقيقة فاعتقد أن مثل هذه النظرية الفطرية في الأمور لاتحتاج إلى معالجة جِدّية فعالجها بشيء من اليُسر المضاف إلى تهكم لَبِقٍ في قصيدة هي من عيون الشعر العربي بديباجتها ونفسَها . ولم يَهُلِ ابنَ سينا أن صاحب الفكرة الأساسية هو أفلاطون ، بل اعتقد أن أفلاطون كسائر البشر يخطىء ويصيب . فاقرأ معي القصيدة كلها واعتبر الأبيات السته الأخيرة :

هبطت اليكَ من المَحلّ الأرفعِ ورقاءُ[1] ذاتُ تعزّزٍ وتمنُّعِ ؛
محجوبةٌ عن كل مُقْلَةِ عارفٍ ، وهْيَ التي سَفَرَتْ ولم تتبرقع .
وصلتْ على كُرْه اليك ؛ وربما كَرِهتْ فراقَك وهْي ذات تفجع .
أنِفَتْ وما أنِسَتْ ، فلمّا واصلتْ ألِفَتْ مُجاورةَ الخراب البَلْقع .
وأظنُّها نَسِيَتْ عهوداً بالحِمى ومنازلاً بفِراقها لم تقنع ؛
حتى إذا اتّصلتْ بهاءِ هبوطِها في ميمِ مركزِها بذات الأجرَع
عَلِقَت بها ثاء الثقيل فأصبحتْ بين المعالم والطلول الخُضّع ؛
تبكي وقد نَسِيَتْ عهوداً بالحِمى بمدامعٍ تَهْمي ولمّا تُقلع ؛
وتظلُّ ساجعةً على الدِمَنِ التي دَرَسَتْ بتكرار الرياح الأربع
إذ عاقَها الشَرَكُ الكثيفُ[2]، وصدّها قَفَصٌ عن الأوْج الفسيح المَرْبَعِ .
حتى إذا قرُبَ المسيرُ إلى الحِمى[3] ودنا الرحيلُ إلى الفضاء الأوسع
سَجَعَتْ، وقد كُشِفَ الغِطاءُ فأبصرتْ ما ليس يُدْرَكُ بالعيون الهُجَّع .

---

(١) الورقاء : الحمامة ، كناية عن النفس .
(٢) كناية عن الجسد . (٣) دنا الموت .

وغدَتْ مُخالِفَــةً لكُلّ مخلّفٍ عنها حليفِ التربِ غيرِ مُشَيّع ؛
وبدَتْ تغرّدُ فوق ذِروةِ شاهقٍ ؛ والعِلْمُ يَرْفَعُ كلّ من لم يُرْفَع.

*

فلأيِ شيءٍ أُهْبِطَتْ من شامخٍ سامٍ الى حُفَرِ الحضيض الاوضع ؟
إن كان أرسلَها الاله لحكمةٍ طُوِيَتْ عن الفَطِن اللبيب الاروع ،
فهبوطُها ان كان ضَربةَ لازمٍ لتكونَ سامعةً لما لم تسمع ،
وتعودَ عالمةً بكل خَفِيةٍ في العالَمَيْنِ ؛ فخِرْقُها لم يُرْقَع !
وهي التي قطعَ الزمانُ طريقَها حتى لقد غَرَبَتْ بغير المطلع .
فكأنها برقٌ تألّقَ بالحمى ثم انطوى ، فكأنه لم يلمع !

وهكذا انتقد ابن سينا رأي افلاطون في النفس وعدّه بعيداً عن الصواب لأن الغاية التي هبطت النفس من اجلها الى الارض لاقيمة لها : ما يمكن النفسَ ان تعرف من أحوال العالم اذا قضت فيه عمر انسان كامل ، ولو بلغ ستين سنة او سبعين او اكثر او اقل . واذا كانت النفس تَهْبِط لتتعلم وتعرف فكيف نعلل وفاة بعض الناس قبل ان يولدوا او بعد ولادتهم بقليل . كل هذه اوهام وأخيلة جميلة تعلّق بها افلاطون ثم وجدها ابن سينا جوفاء لا لُبابَ فيها .

أما رأي ابن سينا الايجابي في النفس فهو رأي مادي ، هو يعتقد ان النفوس متعددة بتعدد الأبدان، فكلما حدث في الأرض جسد مستعد لقبول الحياة ظهرت الحياة فيه. اما التقمص الذي اخذ به افلاطون فقد ترفّع ابن سينا عن الإلتفات إليه.

وكما ان الاوروبيين استفادوا من ابن سينا الطبيب العالم فقد استفادوا ايضاً من ابن سينا الفيلسوف العاقل ، فقد كان اثره في الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى عظيم الشأن[1] ، حتى أنه اعتبر في المقام كأرسطو تماماً[2] . وبما ان ابن

---

(١) ده بور ، تاريخ الفلسفة في الإسلام ١٨٧ .

(2) Ueberweg II u. a.

سينا نفسه قد اقتصّ في اكثر فلسفته آثار الفارابي، فان جميع الذين تأثروا بالفارابي من الاوروبيين تأثروا بابن سينا ايضاً .

على ان هنالك نفراً تأثروا بابن سينا خاصة ، فقد تأثر به اسكندر الهالي الانكليزي (ت ١٢٤٥ م) ، وكذلك توماس اليوركي الانكليزي ايضاً (١٢٦٠ م) فقد كتب في الألهيات حسب رأي أرسطو متأثراً بابن سينا قبل ان يُتِمّ ألبرت الكبير شرح الهيات ارسطو وقبل ان يبدأ القديس توما بشرحها[1] . وأدرك روجر بايكون ان ارسطو أخطأ في امور معلومة فخلع عن نفسه الثقة به ؛ وكثيراً ما اعتمد بايكون في توضيح آراء ارسطو على ابن سينا[2] .

ولقد انجب الغرب في العصور الوسطى فيلسوفين كلاميين كبيرين : ألبرت الكبير (نحو ١٢٠٧–١٢٨٠ م) والقديس توما الاكويني (١٢٢٦ – ١٢٧٤ م) وكلاهما تأثر بابن سينا كثيراً ، فألبرت الكبير قلّده في التأليف فجمع علوم ارسطو كما فعل العرب وخصوصاً ابن سينا . ولما جاء القديس توما بخمسة أدلة على وجود الله سلك فيها لأول مرة في تاريخ المسيحية مسلك أرسطو معتمداً على آراء ابن سينا في سياقتها . وكذلك قلده القديس توما في القول بتعدد اشخاص الملائكة وبأنهم مفارقون للمادة .

وتأثر متى الاكواسبارطي الذي اصبح كردينالاً عام ١٢٩١ ثم توفي عام ١٣٠٢ م بنظرية الفيض عند ابن سينا ؛ وكذلك ديترش الفرايبورغي (ت بعيد ١٣١٠ م) فقد رأى ان خلق العالم » لا يمكن أن يكون عمل غير الله ، وان نظرية الفيض لا تخالف خلق العالم ولكنها تشمّله ما دامت الاسباب الثانية الظاهرة لنا لا تعمل الا بأثر من الاسباب الاولى الحقيقية الصادرة عن الالوهية . وكذلك وافق ديترش ابن سينا بأن العقل الفعال هو المبدأ السببي لمادة النفس .

---

(1) Ueberweg II 384, 397.
(2) Ueperweg II 469.

وان صلته بالنفس كصلة القلب بالجسم الحيواني ، وخالف بذلك القديس توما[1] .

* * *

٧ ــ ويجب ان نعود هنا مرة اخرى الى الشاعر الحكيم ابي العلاء المعري فان له من الأثر في نواحي العبقرية العقلية ما لا يقل عما له من الخيال الرحيب الذي تكلمنا عليه عند البحث في رسالة الغفران والكوميديا الالهية لدانتي .

وقف المعري في « لزومياته » امام مشكلة اعظم من تلك التي وقف حيالها الفلاسفة المشارقة كلهم. انه لم يصطدم بالخلاف بين العقل والنقل في الأمور الايمانية ــ كما كان شأن المعتزلة ومن جاء بعدهم ــ بل وجد ان العقل يفهم الأمور كلها على غير ما استقرت عليه في اذهان الناس من العامة ومن العلماء والفلاسفة حتى عند افلاطونَ وارسطو. ان قضية النفس في اتصالها بالجسد ثم في مصدرها وفي مصيرها بعد الموت ، وان القضايا المتعلقة بصفات الله وذاته او ببعثة الرسل وما هو في معنى ذلك ايضاً ، ثم بتخيُّل نظام العالم وبالعناصر وما يتألف منها ، ثم بالمجتمع وما يتصل به ، كل ذلك كان موضع تساؤل في لزوميات المعري وموضع شكّ فلسفي صحيح .

أراد المعري ان يحكّم العقل في كل شيء ، وان يحُلَّ جميع المشاكل من طريق العقل وحدَه ، مع ان هنالك اموراً لا يمكن للعقل ان يحلها كما يرى المعري نفسه :

امورٌ يلتَبِسْنَ على البرايــا كأن العَقْلَ منها في عِقال[2] .

على ان ذلك لم يمنعه من ان يَعْرِضَ كل شيء يعرض له على محَكّ العقل :

كَذَبَ الظنُ لا إمامَ سوى العقـ ـلِ مُشيراً في صُبحه والمساء ،

---

(1) Cf. Ueberweg 556, 559.

(٢) عقال : حبل ، رباط .

أو قوله :

هل صحَّ قولٌ من الحاكي فنقبلَه ام كلُّ ذاك أباطيلٌ وأسمارُ ؟
أما العقولُ فآلتْ [1] انه كَذِبٌ ؛ والعقلُ غَرْسٌ له بالصدق إثمار.

ثم مضى المعري ينتقد جميع مظاهر الحياة كما يقبلها العامة والعلماء ايضاً ، ويتهكم بأصحاب الآراء المتناقضة تهكماً مُوجعاً :

والروحُ أرضية في رأي طائفةٍ ، وعندَ قومٍ تَرَقَّى في السمواتِ .
تمضي على هيأة الشخصِ الذي سكنتْ فيه الى دارِ نُعْمى او شقاوات.
فاعجبْ لعُلويةِ الاجرامِ صامتةً فيما يقال ،ومنها ذاتُ اصوات .

واذا كان المعري لم يجمع آراءه في سلك واحد ، ولم يكن الا نقادة ينتقل بك من سؤال الى سؤال ثم لا يُدلي برأيه في شيء مما يُسأل عنه ، فما ذلك الا لأن عبقريته كانت في ان يثير التفكير في أدمغة الذين حوله ، كما كان يفعل سقراط تماماً .

ومع أن الموضوعات التي تناولها المعري لم تكن اقل عدداً ولا اقرب غوراً من الموضوعات التي تناولها سقراط ــ او تناولها افلاطون على لسان سقراط ــ فان للمعري على سقراط فضلاً اكيداً ، هو انه ساق آراءه هذه في شعر جميل متين فاستطاع ان يخلُد بنفسه لا بغيره . اننا لا نعرف اليوم آراء سقراط الا من كتب الذين جاءوا بعده ، وخصوصاً في كتب تلميذه افلاطون. ولعل ثمت آراءً كثاراً نسبها افلاطون الى استاذه او اجراها فقط على لسانه . اما المعري فقد كفَل بشعره الجميل المتين لآرائه خلوداً ابدياً . من أجل ذلك كله تراني اعجب من الذين يعدون سقراط عبقرياً ثم يريدون أن يضنّوا على المعري بمثل ذلك . ولا ريب في أن نبوغ المعري (كنبوغ سقراط) كان في انتقاده، كما يقول نيكلسون[2] .

---

(١) أقسمت .

(2) Enc. of Relig. and Eth. VIII 223 c.

واذا كانت عبقرية المعري لا تقل عن عبقرية سقراط فان خياله ، في بضع نواحٍ على الاقل ، لم يكن أدنى من خيال افلاطون نفسه . ان الخيال الرحيب الذي يتحلى به المعري في رسالة الغفران ، تلك الرحلة الموهومة التي يتخيل المعري فيها الجنة والنار وما فيهما ومن فيهما ، لخيالٌ يُقَصِّر عن مثله كثيرون من فلاسفة الغرب منذ أقدم العصور . وما رسالة الغفران هذه في حقيقتها سوى هزؤ العقل من امور تقبّلها كثيرون من الناس والعلماء في الأمور الاجتماعية او العقلية بإيقان واطمئنان . ويكفي المعري فخراً انه كان النموذج الذي قيّد دانتي الليغييري به نفسَه ؛ وكان دانتي في ذلك التقليد زعيمَ النهضة الأدبية الحديثة في اوروبة واحَدَ زعماء نهضتها العامة[1] .

* * *

٨ ــ ومع أنني افضل ان ادعو ابا حامدٍ محمدَ بن محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ = ١١١١ م) حجة الاسلام وألاّ أطبق المقاييس الفلسفية الصِرَف على مجموع آرائه ، فانني اجد له في بعض آرائه مواقفَ عبقرية صحيحة .

قال جالينوس الطبيب اليوناني الشهير (ت ٢٠١ م) إن الشمس لا تقبل الانعدام ، ودليله على ذلك زعمه ان الارصاد لم تدل على تبدل في حرارتها وحجمها . وقد اعترض عليه الغزالي من وجوه ، احدها ان ارصاد القدماء ليست الاعلى التقريب ؛ ثم ان الشمس لعظم حجمها قد تذهب (تخِفّ حرارتها) من غير ان يلاحظ الناس ذلك في مدة قصيرة[2] . ولقد دلت البحوث الفلكية الحديثة على صحة آراء الغزالي .

وكذلك قال الفلاسفة اليونانيون ، وتابعهم على ما قالوه بعض الاسلاميين ، إن السماء (عالم الاجرام السماوية) حيوان ، وان له نفساً نسبتها الى بدن السماء كنسبة نفوسنا الى ابداننا . وكما ان ابداننا تتحرك بالارادة نحو اغراضها

---

(١) راجع تفصيل ذلك في حكيم المعرة ، ص ١٢٠ ــ ١٢٥ .
(٢) تهافت الفلاسفة (بيروت) ص ٨٣ ــ ٨٤ .

بتحريك النفس ، فكذا السموات ... غير ان الغزالي ينكر ذلك[١] ، فيهدم بانكاره هذاعموداً من أعمدة الخرافات التي رفعها العقل اليوناني ! وان الانصاف ليدعونا في هذا الموقف الى ان نقول إن الغزالي كان في هذه النقطة اعظم من ابن رشد الذي خطّأ الغزالي في انكارها[٢] ، فكان ابن رشد هو المخطيء .

هذا بعض ما انتقده الغزالي على من تقدمه واصاب فيه ، فما كان اثره هو في الذين جاءوا بعده ، من الاوروبيين خصوصاً ؟

نقلت كتب الغزالي ، وخصوصاً « إحياء علوم الدين » ، الى اللاتينية قبل عام (١١٥٠ م) اي بعد ان تُوُفِيَ الغزالي بأقلّ من اربعين سنة ، فأُعْجِبَ به فلاسفة اليهود والنصارى فاقتبس منه ابو الفرج بن العبري (ت ١٢٨٦ م) في « كتاب الحمامة » في الاخلاق ، وتأثر به بهيا بن يوسف بن باكودا في « كتاب الهداية الى فرائض القلوب » الذي ألفه بالعربية فيما قيل ؛ وهذا مستغرب . وكذلك اعتمد عليه ألبرت الكبير والقديس توما وبعض متأخري الفلاسفة في العصور الوسطى . ويتجلى أثر الغزالي في ثلاثة مظاهر :

(أ) نفي السببية — يرى الغزالي ان الامور تَتِمّ بارادة الله لها لا بالأسباب الظاهرة لنا ؛ فاذا أُلقي شيء في النار وكان الله لا يريد له احتراقاً فانه لا يحترق . وليس بمستغرب ان يتبعه رجال الكنيسة كلهم في ذلك ، لأن ذلك يفسح المجال لحدوث المعجزات والخوارق . ولقد شابهه ايضاً الفيلسوف الانكليزي دافيد هيوم (ت ١٧٧٦ م) حينما نسب العلاقة الظاهرة بين السبب والمسبَّب عنه الى التذكر لا الى الحقيقة فقال : ان تعاقُب امرين لا يوجب ان يكون احدهما سبباً (حقيقياً) للآخر . الا ان الغزالي يردُّ العلة الحقيقية الى الله بينما هيوم يبحث فيها بحثاً نفسانياً ويردها الى التذكر : اننا اذا سمعنا صوتاً فحكمنا بأن صاحبه انسان ، فذلك لأننا نذكر اننا سمعنا مرةً ما من انسان

---

(١) تهافت الفلاسفة ٢٣٨ وما بعدها .

(٢) تهافت التهافت ٤٦٩ — ٤٨١ .

مثل هذا الصوت ، لا لأن بين الصوت وبين صاحبه صلةً يدركها العقل .

ولعل أرنست رينان ، العالم والمفكر الافرنسي ، قد بالغ حينما قال : « ان هيوم لم يقل شيئاً (في السببية) فوق ما قاله الغزالي » ، ولذلك انتقده غ . هـ . لويس على هذه المبالغة[1] .

(ب) الشك — ليس القول بالشك في « نظرية المعرفة » عند الغزالي جديداً ، فقد سبقه اليه القديس اغوسطين (ت ٤٣٠ م) ورأى ان فينا حواسَّ ظاهرةً وحواس باطنة فوقها ؛ ثم عقلاً فوق هذه جميعِها يحكم في محسوساتها . ولكن العقل الانساني يجد شيئاً اسمى منه ، اذ انه متبدل يدرك تارة ويقصّر اخرى ... ويسعى حيناً الى المعرفة . على ان الحقيقة نفسها غير متبدلة » . ولذلك ينصحك القديس اغوسطين ، اذا رأيت طبيعتك متبدلة ، بأن ترقى بنفسك الى المصدر الخالد لنور العقل . اما مصدر الحقائق كلها فهو الحقيقة التي لا تتبدل ، فهو الله ؛ اننا لا نستطيع ان نتخيل حقيقة اسمى منها لأنها تشمَل جميع الوجود الحقيقي . الا ان الغزالي يفوق أغوسطين في ان اغوسطين يشك في العقل ثم يحاول ان يعرف بالعقل ، حينما ينصحك ان ترقى انت بنفسك الى مصدر المعارف الحقيقي . بينما الغزالي يشكّ في العقل ويرى ان العقل بنفسه عاجز عن ان يبحث عن الصواب ولذلك لا يقول بالمعرفة من طريق العقل البتّةَ ، بل « بنور يقذفه الى الله في القلب من غير ان يكون للعقل ارادة في ذلك » .

والعجيب أن ديكارت (ت ١٦٥٠ م) الافرنسي الذي اشتهر في تاريخ الفلسفة الاوروبية بأنه واضع اساس البحث العلمي قد غفَل عن هذا الفرق الدقيق الذي لحظه الغزالي في نظرية الشك . يبدأ ديكارت كما بدأ الغزالي قبله بخمسة قرون ونصف قرن — فيقول : لِنَدَعِ الشك يتسربْ الى كل اقتناع ، بل الى كل عقيدة فينا . ولكن لنهاجم شكوكنا واحداً واحداً ولنحاول ان نَصْرِفَها.

---

(1) Enc. Br. 11 189.

غير اننا اذا لم نستطع ان نصرف هذه الشكوك فاننا بلا ريب نصل الى حقيقة واحدة ، تلك هي أننا نفكر بينما نحن نشك . ويقوّى ذلك في نفوسنا الى درجة أننا نستطيع ان نَشُكّ في ان لنا ايدياً أو ارجلاً أو في اننا نيام أو يقظى والى انَ نشكّ في جميع هذا العالم المادي الذي حولنا ، ولكننا لا نستطيع ان نشك في اننا نشك . وبما أن الشك أقوى دلائل التفكير ، فقد قال ديكارت جملته المشهورة باللاتينية : « أنا افكر ، ولذلك أنا موجود ! » .

ان ديكارت لما اضطُرّ إلى ان يعرف ، وكان قد أنكر كل شيء ، اضطر الى ان يعود الى بعض ما انكر فيعرفَ به ، وان يجعل سبيله الى المعرفة سبيلاً ايجابياً ينبعث من نفسه هو ؛ بينما الغزالي ــ الذي انكر كل شيء ــ قد عرف بشيء خارج عن نفسه ، بشيء يأتيه فعلاً من عالم خارجي مفروض فرضاً صحيحاً ثم يأتي بصورة لا سلطان للعارف عليها . ولقد كان فضل الغزالي على ديكارت في انه عرف بشيء من خارج العالم الذي شك فيه . اما ديكارت فعرف ببعض ما شك فيه ــ في جملته المشهورة على الاقل .

(ج) اخضاع العقل للدين والفلسفة للفِقه ــ هذا أبرز ما تركه التفكير الاسلامي على التفكير الاوروبي في العصور الوسطى . ان الغزالي لم يحاول ان يوفق بين الدين والفلسفة ــ ولم يحاول ذلك غيره من المسلمين كما سترى بعد اسطر قليلة ــ بل اخضع العلم والفلسفة والعقل للوحي والدين والفقه . وهذا ظاهر في فلسفة العصور الوسطى كلها وخصوصاً عند ألبرت الكبير والقديس توما اللذين تأثرا بلا ريب بالفلسفة الاسلامية وبابن رشد وبالغزالي ايضاً . ومنذ ايام انسلم ، اسقف كنتربري بلندن (ت ١٠٩٣ م) ، وفقهاء العصور الوسطى يقولون : ان صلة الفلسفة بالديانة هي صلة الخادمة بالسيدة .

ولا يجوز ان نترك الغزالي قبل إن نشير الى المرتبة العليا التي رفع العقل اليها : ان الامام الغزالي حجة الاسلام قد صحح ايمانه من طريق العقل ولم يجد للايمان التقليدي الموروث قيمة ما ، مما تراه مبسوطاً في « كتاب المنقذ من الضلال » ، وليس هنا موضعُ تفصيله .

ولقد أصاب سارطون (١ : ٧٥٣) حينما جعل اثر الغزالي الشخصي في العلم الالهي ، في أوروبة ، أعظم من أثر القديس توما .

٩ ــ وكذلك لا يجوز ان نترك الفلاسفة المشارقة قبل ان نشير ايضاً الى مشكلة سماها بعض مؤرخي الفلسفة « التوفيق بين الحكمة والشريعة » . والواقع ان المشكلة الناشئة من الخلاف بين الدين والفلسفة حقيقة لاسبيل الى انكارها . ولعل الحقيقة العارية هي ان الدين مخالف للفلسفة وان الفلسفة غير الدين . حتى ان دعوى القائلين بالتوفيق دليل على وجود الخلاف . وسأستعرض معك مواقف فلاسفة المشرق من هذا الموضوع المهم على غاية الوجازة .

أما المعتزلة فيكفي ان تعلم انهم انكروا رؤية الله يوم القيامة وانكروا النعيم والشقاء الجسمانيين وبحثوا بحوثاً عدَّهم بها علماء الفقه زنادقة وكفاراً . ثم هم الذين فضّلوا حكم العقل على الروايات الدينية وقالوا : اذا اختلف العقل والنقل فاتبع العقل . وأما الاشعرية فقد عزلوا العقل جملة واحدة عن الايمان ورأوْا ان ما أتى به المعتزلة انما هو ضلالات تؤدي بصاحبها الى النار .

واذا أتينا الى الكِندي لم نره يتعرض لهذه المشكلة وان كان قد كتب في اثبات النبوة . ثم ننتقل الى الفارابي فنجده شديد التمسك بالفلسفة سيّء الاعتقاد في النبوة منكراً للخلود الديني . واذا كان بعض الدارسين قد أتيَ من ناحية ان الفارابي حاول إن يَجْمَعَ بين فلسفة أفلاطون وفلسفة ارسطو ، فليس لدينا دليل على انه قال : ان الدين والفلسفة شيء واحد ، أو إنهما متفقان .

ويأتي دور اخوان الصفا ، فهم الذين زعموا ان الشريعة العربية ناقصة وان الكمال يحصُل لها اذا تطهرت بالحكمة اليونانية وامتزجت بها .

واما ابن سينا فقد تبع الفارابي في تفسير المَعاد (القيامة والحشر) وأبدى في النفس وفي علـــم الله بالكليات والجزئيات ما يناقض ما اعتقده الفقهـــاء . وحسبك ان تعلم ان الغزالي كفر الفارابي وابن سينا معاً لآرائهما الفلسفية .

ثم هنالك المعري وهو بيّن الرأي في الصلة بين الدين والفلسفة ، بين الدين

والعقل ، فحسبك ان تقرأ بيتيه المشهورين :

هَفَتِ الحنيفةُ والنصارى ما اهتَدَوْا ويهودُ حارت والمجوس مضلَّلهْ .
اثنانِ أهلُ الارض: ذو عقل بلا دين ، وآخر دينّ لا عقــل له !

حتى تعرف موقفه ورأيه .

غير أنّنا نَظْلِمُ المعري اذا وَقَفْنا عند هذا القول من أقواله في الدين . يرى المعرّيّ أنّ في الدين جانبَيْنِ : جانباً نظريّاً اعتقاديّاً شخصيّاً ماورائيّاً ثمّ جانباً عمليّاً واقعيّاً عامّاً اجتماعيّاً . والمعرّي يفضّل الجانبَ العمليّ من الدين : إنّ اعتقاد الفردِ بالآخرةِ على وجه من الوجوه (بعثِ البشر يوم القيــامة بالروح وحدَه أو بالروح والجسد معاً) لا يُفيدُ الناس في حياتهم ، ولكنّ صدُقَ الفردِ على المحتاجين من الناس بشيءٍ من المال أو بدلالة الأعمى على تطريق وبقول الكلمة الجميلة وحسنِ المعاملة للناس جميعاً هي النفعُ الصحيح المن الدين ومن الحياة الاجتماعيّة كلها . بهذا المعنى يفضّل المعرّي العملَ الصالح على الايمان المجرّد ، ويفضّل الاخلاق الكريمة على مناقشة الأمور النظرية ، ويفضّل الزكاة في الاسلام على الحجّ مثلاً .

وأما الغزالي فبعد ان اعترف هو بأن العقل يجب ان يسيطر على جميع اعمال الانسان حتى في تقبُّل الايمان، فانه لما التفت الى العامة رآهم لا يستقلون بذلك ، فأراد منهم ان يتركوا الفلسفة لأنها فاسدة مفسدة. وكان يعني طبعاً انها مفسدة للدين.

وبما اننا لا نستطيع الإسهاب في القول هنا فاننا سنترك الحــل النهائي والتصريح بالصلة التي هي بين الدين والفلسفة الى الكلام على ابن رشد في عَقِب هذا الفصل.

١٠ ــ وأما التصوف فلا يدخل في باب العلم ولا يدخل في باب الفلسفة ، اذ هو طريقة شخصية في الزهد وآراء مجموعة على غير نسق ، ترجع احياناً الى العلم واحياناً الى الخيال الشخصي ؛ الا انها في كلتا الحالتين بعيــدة عن ان تُعَدَّ في ما نحن بسبيله ، بل هي بباب الأدب أليق .

ب ـ العَبقريّة المَغرِبيّة

وصلت الفلسفة الاسلامية الى المغرب بعد ان نضجت او كادت بعوامل مختلفة اهمها عامل الزمن ، فان موضوعات الفلسفة ظلّت أمداً طويلاً موضع بحث ونقاش . وكذلك ظهر في اثناء هذا الامد المتطاول ترجمات مختلفة لبعض كتب الفلسفة اليونانية من وجوه مختلفة مما ساعد على المقارنة وبالتالي على اكتشاف ما في بعض الترجمات من الخطأ والصواب . ولعل عدداً من هذه الكتب نفسها قد نقل من جديد في المغرب ايضاً .

ثم ان فلاسفة المغرب اتجهوا في الفلسفة اتجاهاً جديداً ، فقد مالوا الى الاختصاص . كان المشارقة كالفارابي وابن سينا يبحثون في كل موضوع ويدخلون في كل جدال ـ يكتبون في المنطق والطب وما وراء الطبيعة والرياضيات والدين وعلم الكلام ويحاولون ، وهذا مهم جداً ، ان يَربِطوا بين آراء المتقدمين المتناقضة . اما المغاربة فقد اختُصّ اكثرهم بفن من فنون الفلسفة ـ وان كان بعضهم قد زاد على ذلك ـ . ثم انهم فصّلوا بين البحوث الدينية وبين البحوث العقلية . انك اذا قرأت كتاب « المقدمات الممهدات » لابن رشد ألفيت نفسك أمام فقيه اشعريّ يبحث في الدين بحثاً صحيحاً ؛ فاذا انتقلت الى كتابه : « تهافت التهافت » تلاشت صفة الفقيه في خيالك وكدتَّ تنكر ـ لولا انك تعرف من التاريخ ـ ان يكون مؤلف الكتابين واحداً .

① ـ وقد تتولاك الدهشة اذا علمت ان اول رجل سنختاره ليمثل العبقرية العقلية في المغرب فقيهٌ اشعري وأديب شاعر ، توفي في الاندلس سنة ٤٥٦ للهجرة (١٠٦٤ م) ؛ ذلك هو ابن حزم الاندلسي .

لابن حزم – فيما له من الكتب – كتاب مشهور باسم « المِلَل والنِحَل لابن حزم » لأنّ هنالك كتاباً آخرَ مشهوراً باسم « الملل والنحل للشهرستاني » المتوفى عام ٥٤٨ للهجرة (١١٥٣ م) .

ومع ان غاية ابن حزم في « الملل والنحل » ان يدافع عن مذهب اهل السنة وعن مذهب اهل الظاهر « الذين يقبلون ما جاءت به الآيات الكريمة والاخبار الموثوقة من الحديث والسنة ولا يتأوّلون شيئاً على ما لم تجر به سنة العرب في فهم لغتهم » ، فان في كتابه هذا آراءً علمية ونظرياتِ فلسفيةً هي في الطبقة الاولى من القيمة الذاتية الحقيقية .

ولقد مر معنا شيء من آراء ابن حزم في العلم ونريد الآن ان نذكر شيئاً من نظرياته الفلسفية . وسنأخذ من ذلك نظرية المعرفة على وجه الاختصار .

كيف نَعرف الاشياء وما نعرف منها ، وما الدليل على صحة هذه المعرفة ؟

هذه فكرة بحث فيها اليونان بحثاً عارضاً ولم تصبح – في تاريخ الفلسفة الاوروبية – نظرية كاملة من كل جانب ، إلا مع الفيلسوف الألماني « كانْط » Kant المتوفى عامَ ١٨٠٤ للميلاد .وقد قامت نظرية المعرفة في ادوارها الاولى على ان اختلاف الاشياء بعضِها من بعض هو السبيل الأكيد الى التفريق بينها (اي الى معرفة صورها المختلفة) . فلما جاء أرسطو كبير فلاسفة اليونان دفع هذه النظرية الى الامـــام وزاد فيها قليلاً فقال : « ان ما يجب ان يستند اليه البرهان يجب ان يكون اكثر شهرة من الشيء المراد برهانُه واسبقَ في الوجود عليه » . وهكذا لم يبقَ الاختلاف وحده كافياً للمعرفة عند ارسطو ، بل وجب ان يكون ثمت اساس وثيق معروف مشهور وثابت صحيح ، ثم شيء تقاس صحته وشهرته بهذا الاساس الثابت . وقد كانت نتيجة ذلك ان جمَع ارسطو قواعد المنطق ونسّقها ، فهو اذن اول من أسس المنطق علماً مستقلاً ؛ ولقد سماه، كما هو مشهور، « اورغانون » اي الآلة او الأداة ، يعني بذلك « المنطق هو الآلة التي نعرف بها الاشياء » .

وليس بمنا موضع تحليل المنطق ، ولكن يجب ان نقول ان ارسطو افترض الوجوه التي يجب ان تُعرف قبل ان يُعرَف الشيء نفسه فكانت عشْرة سماها « المَقولات العشْر » .. ومع ان هذه المَقولات شاملة تامة في نفسها ، فانها هي بدورها ايضاً تحتاج الى برهان ، فالمقولة الاولى عند ارسطو مثلاً هي « الذات » وذلك ان تعرف مادة الشيء كأن يكون انساناً او فرساً او بيتاً او بحراً — غير ان هذه نفسها تحتاج الى اسس صحيحة لمعرفتها . وتتم المعرفة في رأي ارسطو حينما ترتبط الفكرة بالحُكم الشخصي ثم حينما يرتبط هذا الحكم بالنتيجة او البرهان ...

ويظهر أن ارسطو نفسه قد ادرك ان ثمت اموراً (من الماديات كأعيان الاشياء مثل الذهب او التراب او الانسان او الخزانة ، او من المعقولات كصور الاشياء وصفاتها نحو جمع الاعداد وطرحها ، وحسن الاشياء وقبحها ، والسَعة والضيق وما الى ذلك) يصعُب الوصول الى معرفتها من طريق البرهان الظاهر عملياً ، ولكن حقيقتها مستقرة في النفس قبل محاولة معرفتها . ولذلك نعرف نحن هذه الامور — كما يقول العرب — « ابتداء او بديهة » — ويسمي الاوروبيون ذلك a priori — اي قبل (الاختبار بالحواس) . ومع ان ارسطو لم يستعمل هذا التعبيرَ نفسه ، فان هذا النوع من المعرفة كان ملموحاً عنده .

ثم ان هذا التعبير جرى على اقلام الادباء ، يستعملونه لنعت الامور المعروفة بنفسها من غير حاجة الى تدليل عليها . ويظهر لنا ان اول من استعمله في معناه الفلسفي « في مقابل الامور المعروفة بشهادة الحواس وبعد الاختبار الحسي » كان ألبرت السكسوني (من المانية) المتوفى عام ١٣٩٠ للميلاد بعد « ابن حزم » بثلاثة قرون وربع قرن او تزيد .

ولما جاء الفيلسوف الألماني «كانْط» (ت ١٨٠٤ م) جعل ذلك وُكده ومدار فلسفته كلها مما لم يتفق لغيره فيما يزعُم مؤرخو الفلسفة الاوروبية[1].

---

(1) Cf. Enc. R.. and Eth. 646 c.

ولقد كان كل نظام «كانْط» الفلسفي محاولةً للجواب على هذه المشكلة الكبرى: «كيف تكون الاحكام المبنيّة على الاختبار الحسي ممكنة بالبديهة ؟» اي كيف يمكن الانسان انَ يعرف ان شيئاً اوسع مساحة من شيء آخر او مساوياً لـــه ــ مما يحتاج الى اختبار وبرهان ــ ببديهة العقل ؟

لنرجعِ الآن سبعة قرون ونصف قرن الى الوراء :

لنرجع الى ابن حزمٍ الاندلسي !

أهتم ابو محمد علي بن سعيد بن حزم المتوفى سنة ٤٥٦ للهجرة (١٠٦٤ م) بنظرية المعرفة اهتماماً ظاهراً وعقد لها في كتابه « الملل والنحل » فصلاً خاصاً ــ سوى الملاحظات المتفرقة في فصول مختلفة . والعجيب ان ابن حزم تناول الكـــلام على سبل كثيرة من سبل المعرفة، ولكننا سنقيّد انفسنا هنا بالكلام على ما تكلم به الفيلسوف «كانْط» ثم نُسب اختراعه اليه .

يرى فيلسوفنا ابن حزم أن المعرفة تكون :

(أ) بشهادة الحواس ــ اي بالاختبار لما تقع عليه الحواس .

(ب) بأول العقل ــ اي بالضرورة وبالعقل من غير حاجة الى استعمال الحواس الخمس .

(ج) ببرهان راجع من قرب او من بُعد الى شهادة الحواسّ وأول العقل.

تلك هي المشكلة التي عرضت فعلاً للفيلسوف «كانْط» حينما تساءل عن المعارف التي تحتاج في ادراكها الى الحواس الخمس ، ومع ذلك فاننا نعرفها عادة من غير ان نشعر اننا نحتاج الى حواسنا الخمس .

وسأبسط لك هنا شيئاً من اقوال ابن حزم في ذلك كله مستشهداً بكتابه « الملل والنحل » ودالّاً على اجزائه وصفحاته بأرقام محصورة بين أهِلّة في المتن نفسه :

يرى ابن حزم صراحة ان للانسان ستَّ حواسّ ، والنفس تدرك المحسوسات

(المادية) بالحواس الخمس كعلمها ان الرائحة الطيبة مقبولة من طبعها وان الرائحة الرديئة منافرة لطبعها ، ولعلمها ان الاحمر مخالف للاخضر والاصفر والابيض والاسود ، وكالفرق بين الخشن والاملس ، والحار والبارد ... والحلو والحامِض ... والصوت الحادّ والغليظ والمطرب والمفزع (١ : ٥ ، ٣ : ١٠٧ ، ١٠٨) .

والحواس الخمس لا تدرك احوال المحسوسات الا بالمقابلة والتفاضل ، بأن يعظم الفرق بسرعة ، اي ان يجتمع منه جملةٌ يمكن ان تدركها الحواس . فالانسان لا يدرك تبدل الظل على الارض الا بعد ان ينتقل ذلك الظل انتقالاً يستطيع البصر ان يقدّره ؛ وكذلك لا ترى الانسانَ يدرك ببصره نمو الشجرة الا بعد ان تكون قد نمت قدراً تسهل ملاحظته ؛ ومثل ذلك الِشبَع والرِي وكثير من اعراض العالم (٥ : ١٠٨) .

اما الحاسة السادسة فهي علم النفس بالبديهيات ، يعني ان هنالك اموراً يدركها الانسان ذو العقل بداهة من غير ان يعرف دليلاً عليها . « فمن ذلك علمها (اي النفس) بأن الجزء أقل من الكل ؛ فان الصبي الصغير في أول تمييزه اذا اعطيته تمرتين وبكى ثم زِدته ثالثة سُرَّ . وهذا علم منه بأن الكل اكثر من الجزء ، وان كان لا ينتبه لتحديد ما يعرف ...ومن ذلك علمه بأنه لا يكون الجسمان في مكان واحد ، فانك تراه يُنازع على المكان الذي يريد ان يقعد فيه علماً منه بأنه لا يسعه ذلك المكان مع شخص آخر ؛ وما دام ذلك الشخص يَشغَل المكان فان المكان لا يتسع له (هو) ايضاً ... ومنها علمه انه لا يكون فعل الا لفاعل ، فاذا رأى شيئاً قال : من عمل هذا ؟ ولا يقنع البتة بأنه انعمل دون عامل (١ : ٥ — ٦) » .

فهذه اوائل العقل التي لا يختلف فيها الا من دخلت عليه آفة في عقله كالجنون او عاهة في بدنه أو عجْز في اعضائه كالامراض المختلفة والاضطرابات العصبية . وتلك الاوائل امور هي مقدّمات صحيحة لا شك فيها ولا سبيل

لى ان يطلبَ عليها دليلاً الا مجنونٌ او جاهل لنقصٍ في ادراكه ، او مكابرٌ مغالط . ودليل ابن حزم على ان هذه الامور لا تحتاج الى استدلال قوله : « لأن الاستدلال على الشيء لا يكون الا في زمان [1] . ولا بدَّ ضرورةً من ان يُعلم ذلك بأول العقل ... وليس بين اول اوقات تمييز النفس في هذا العالَمِ وبين ادراكها لكل ما ذكرنا مُهلةٌ البتّةَ ، لا دقيقة ولا جليلة ، ولا سبيل إلى ذلك (١ : ٦ — ٧) » . غير ان ابن حزم لا ينكر الاستدلال على هذه الامور انكاراً مطلقاً . بل يرى ان هذا النوع من الاستدلال اكتسابي يكتسبه شخص دون آخر ، ولا يقدر عليه الا من بلغ من العقل والتمرين مبلغاً رفيعاً (٥ : ١٠٩).

ثم ان ابن حزم يعتقد ان جميع انواع المعرفة — حتى المعرفةَ بأول العقل والبديهة — يجب ان تعتمد على الحواس التي تعتمد هي بدورها ، ومن قُرب او من بعد ، على ما حولها من المحسوسات .

هذه هي المشكلة التي يزعُم مؤرخو الفلسفة الاوروبية انها عرضت، اولَ ما عرضت، للفيلسوف «كانْط» في اواخر القرن الثامن عشر للميلاد ، مع انها عرضت لفيلسوفنا ابن حزم في اواسط القرن الحادي عشر ، قبل «كانْط» بسبعة قرون ونصف قرن .

٢ — ومن عباقرة المسلمين الذين لم يُعمِّروا كثيراً ابو بكر محمد بن يحيى الصائغِ المعروفُ بابن باجّه، مات قبل ان يبلغ تمامه ، بل قبل ان يجاوز خمسين سنة .

لفلسفة ابن باجّه قيمتان اساسيتان : احداهما انه بنى الفلسفة العقلية على اسس من الرياضيات والطبيعيات ، كما أراد الفيلسوف الالماني كانْط ان يفعل تماماً . وهكذا خلع ابن باجه عن « مجموع الفلسفة الاسلامية » سيطرة الجدل ثم خلع عليها لباس العلم الصحيح وسيّرها في طرق جديدة .

---

(١) يعني يقتضي زماناً .

وثانيهما انه اول فيلسوف في الاسلام ــ واول فيلسوف في العصور الوسطى ايضاً ــ فصَل بين الدين والفلسفة في البحث . لما وقف ابن باجه ، كما وقف من سبقه من فلاسفة الاسلام ، أمام مشكلة الخلاف بين الشريعة والحكمة نُتِجَ له من عبقريته امرٌ مهمٌ جداً، ذلك انه ليس من الضروري ان يهتم هو بأمر لم يستطع احد من قبله ان يبتَّ فيه . من اجل ذلك لم يتعرض ابن باجه للدين قط بل انصرف بكليته الى الناحية العقلية . ثم هو لام أبا حامد الغزالي لمَيْله الى التصوف وقال : ان الانسان يستطيع بلوغ السعادة القصوى من طريق العلم والتفكير لا بإماتة الحواس وتجسيم الخيال كما يفعل المتصوفون . وهكذا يكون ابن باجه قد مهد السبيل للاتجاه الجديد الصحيح في الشرق والغرب معاً . ولعل ذلك هو الذي حمل بعض اعدائه على اتهامه بالزندقة فاغتالوه بالسم في رمضان سنة ٥٣٣ للهجرة (١١٣٨ م)[١] .

وقل نقل الفيلسوف العبري موسى بن يوشع المعروف في اوروبة بموسى النربوني فلسفة ابن باجه في اواخر القرن الرابع عشر الميلادي . ولا شك في ان فلسفة ابن باجه وصلت الى الاوروبيين عن غير طريق موسى هذا حتى كان لها تأثير كبير على فيلسوفَيِ الكنيسة في العصور الوسطى ، ألبرت الكبير على الاخص[٢] وتوما الاكويني (القديس توما) الذي لم يستطع الا ان يتأثر به[٣] . وكذلك اثر ابن باجه في بوتيوس داسيا الذي قال بأن الانسان يبلغ السعادة من طريق الاحاطة بالحقائق العلمية ، وسكت عما وراء ذلك .

٣ ــ ولقد مر بك الكلام على مقام ابي بكر محمد بن عبد الملك بن طفيل

---

(١) أطلب مقالا مفصلا في حياة ابن باجة وفلسفته مع نموذج من فلسفته التي لم يعرف منها إلى الآن إلا نموذج منشور باللغة العربية ، في مجلة الأمالي، السنة الأولى العدد ١١ (١٤ تشرين الثاني ١٩٣٨) ، ثم راجع كتاب « ابن باجة » للدكتور عمر فروخ ، الطبعة الثانية ، بيروت١٣٧١هـ =١٩٥٢ م : ثم نشر حسن صغير المعصومي أشياء كثيرة لابن باجه وعن ابن باجه .

(2) Sarton II 183. Miele 188.

(3) Vgl. Ueberweg II. 439.

(ت ٥٨١ هـ = ١١٨٥ م) في العلم ، ونريد الآن ان نتناول فلسفته العقلية كما عرفناها في رسالة حي بن يقظان ، وهي قصة فلسفية تبحث في نشأة الانسان المرتجلة وفي تطور العقل الانساني تطوراً طبيعياً حتى يبلغ الى أعلى مراتب المعرفة . فبهذا وأمثاله عد مؤرخو العلم ابنَ طفيل « من جبابرة التفكير في العصور الوسطى » .

ويظهر بجلاء ان احدى الغايات الكبرى من تأليف قصة حي بن يقظان ان يقول ابن‌طفيل إن الانسان العاقل الفائق الفطرةِ يصل من طريق تفكيره الصحيح الى مرتبة من السعادة كتلك التي يصل اليها الذين يأخذون الشريعة عن الانبياء أخذاً صحيحاً . أقول : « أخْذاً صحيحاً » لأن ابن طفيل يعتقد ان اكثر « الناس بمنزلة الحيوان غير الناطق ، وان حظهم من الانتفاع بالشريعة انما هو في حياتهم الدنيا ليستقيم لهم معاشهم ولئلا يتعدّى عليهم سواهم ... وأنه لا يفوز بالسعادة الأُخروية إلاّ الشاذُّ النادر » .

ولقد كانت قصة حي بن يقظان أعظم قصة كتبت في العصور الوسطى ومن اعظم الكتب التي ألفت في ذلك العهد .

ونُقلت قصة حي بن يقظان الى العبرية ، ثم نقلت الى اللاتينية ، نقلها ادورد بوكوك الابن فطبعت في اكسفورد عام ١٦٧١ م .

واما اثر هذه القصة فكان عظيماً ، تأثر بها اكبر فلاسفة اليهود موسى ابن ميمون المتوفى عام ١٢٠٤ للميلاد[1] ، ولم يستطع القديس توما ان يتحرر من تأثيرها[2] . وكذلك تأثر بها بلتاسار غراتسيان في قصته اندريو (عام ١٦٥٠ م) ، وتأثر بها سبينوزا (ت ١٦٧٧ م) ايضاً . ونالت اعجاب ليبنتز (ت ١٧١٦ م) . وظهر أثر هذه القصة ايضاً في قصة روبنسون كروزو

---

(1) Ueberweg II 339 .

(2) Ueberweg II, 439 .

المشهورة التي أُلّفتْ عام ١٧١٩م . وكان من اثر آراء ابن طفيل فيها أنْ حاول موسى بن ميمون التوفيق بين الفلسفة والتوراة وان حاول فلاسفة العصور الوسطى التوفيق بين الفلسفة وبين المذهب الكاثوليكي[1] ، مع ان ابن طفيل لم يقل إن الدين موافق للفلسفة ، بل قال : ان الدين والفلسفة طريقان مختلفان يصل الانسان العاقل الفائق الفطرة بهما الى غاية واحدة . وسيأتي معنا ان ابن طفيل كان يفضّل طريق العقل .

(٤) ـ ليس ابن رشد اكبرَ فلاسفة الاسلام فحسْبُ ، بل هو احد كبار الفلاسفة على الاطلاق . واذا نحن اعتبرنا القيمة الحقيقية والأثر الصحيح مما تركه ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى ، فعمل بذلك على خروج اوروبة من ظلمات التقليد الى نور التفكير ، وَجب ان نضعه مع افلاطون وارسطو وكانْط في صف واحد ، وان نرفع هؤلاء ـ في الفلسفة العقلية ـ فوق كل فيلسوف آخر .

تَرجِع قيمة ابي‌الوليد محمد بن احمد بن رشد (ت ٥٩٥هـ = ١١٩٨ م) الحقيقية الى تلك الهِزّة التي احدثتها فلسفته في التفكير الانساني . لقد شرح ابن رشد فلسفة ارسطو يوم لم يكن احد في اوروبة يستطيع فهمها ، حتى عُرف من اجل ذلك في اوروبة باسم « الشارح » يعنون شارح كتب ارسطو . وقد قال عنه دانتي (ت ١٣٢١ م = ٦٦٣ هـ) في الكوميديا الالهية : « ابن رشد ، أي شارح عظيم هو ! »

الا أن ابن رشد لم يكن شارحاً لكتب ارسطو فقط « فكثيراً ما كانت شروحه على ارسطو في حقيقتها حجةً لإبراز آرائه الشخصية او لتفسير الآراء القديمة تفسيراً صحيحاً » . هذه الشروح كانت الوسيلة الوحيدة لفهم فلسفة

---

(1) Cf. Sarton II 286, Ene. Isl. II 425, Hampe, Hochmittelalter 285, Miele 190, Ueberweg II 313, 439; 722, Wulf I 247 .

أرسطو حتى انها كانت تطبع مع كتب ارسطو نفسها ، وحتى ان وليم اكزر (ت ١٢٣١ م) فقيه باريس وعضو اللجنة التي ألفها البابا غريغوريوس التاسع لتهذيب كتب ارسطو اعتمد على كتاب ما وراء الطبيعة لأرسطو وعلى شرحه لابن رشد. وقد نقلت كتب ابن رشد الى العبرية واللاتينية وطبعت في البندقية وحدُها اكثر من خمسين مرة.

ولقد اقتبس الغرب فلسفة ابن رشد بكاملها ، وكان من حسناتها ان حلّت عِقال الفكر الاوروبي وفتحت امامه باب البحث والمناقشة واسعاً على مصراعيه، وخصوصاً بما حملت معها من آراء مادية وطبيعية وشمولية. ولم يكن من المستغرب ان يُعْجَبَ مفكرو العصور الوسطى بشروح ابن رشد وبإصابة آراء ابن رشد ، وهكذا نشأ بينهم مذهب الرشدية للأخذ بالعقل عند البحث وترك الاعتماد على الروايات الدينية.

ثم لما اجتاحت فلسفة ابن رشد عقول الفلاسفة في العصور الوسطى وساد العقل في كل مكان هبّت الكنيسة لتقاوم هذا التيار الجارف بكل سبيل. ولكن ما تلك الآراء الرشدية التي أفزعت الكنيسة ؟

ان اشهر هذه الآراء موجز في ما يلي : —

(أ) ازلية المادة — وذلك ان المادة قديمة ، لا بداية لها ، وان فيها قوةً كامنة هي التي تدفعها في تطورها الدائم المستمر. ثم ان هذا التطور نفسه نتيجة لعلل وأسباب طبيعية بَحْتٍ.

(ب) وَحدة العقل وفناء الأنفس الجزئية — يعتقد ابن رشد ان أشخاص الناس لا يخلُدون. وان عقول الافراد لا يمكن ان تحتفظ بشخصيتها بعد موت اصحابها. اما الذي يخلد فعقل الانسانية جمعاء. ولنضرب هنا مثلاً نقرّب به ذلك من الافهام : ان الاطباء : جالينوس والرازي وابن سينـــا وباستور وفلان وفلان لا يمكن ان يخلدوا كأفراد ، ولكن « الطب » يخلد على انـــه « فكرة » او « نظام من المعارف » على ما وصلت اليه عبقرية هؤلاء. ان النتائج

التي وصل اليها باستور قد خلّدت في البشر الذين اخذوا هذه النتائج عن باستور، اما باستور نفسه فليس له من الخلود الا اقتران اسمه بتلك النتائج — وقِس على ذلك علماء الرياضيات والموسيقى والأدب .

(ج) التأويل أو نظرية الحقيقتين — يعتقد ابن رشد بصراحة ان هنالك اموراً تَصِحُّ في الدين ولا تصح في الفلسفة ، وان ثمت أشياء تصح في الفلسفة ولا تصح في الدين . وابن رشد يقبل كل ما جاءت به الفلسفة ، وكذلك يقبل كل ما جاء به الدين ولكن على شرط واحد ، هو ان يتأول بعض الروايات الدينية التي لا تتفق في ظاهرها مع الرأي الفلسفي .

من اجل ذلك اعلنت الكنيسة على ابن رشد حرباً شعواء دامت قرنين كاملين ، فحرّمت دراسة الفلسفة وتدريسها وقتلت مناصريها وأحرقت كتبها مما لا أرى ان أقص عليك تفاصيلَه في هذه النزهة القصيرة ؛ فارجع الى ذلك في مظانّه[1] . ولكن لا بد من ذكر شيء مما أضْرَبْنا عن تفصيله :

كان رأسَ المذهب الرشدي سيغرُ البرابسوني الذي احتل مقاماً سامياً في جامعة باريس ، فاستصدرت الكنيسة حكماً بطرده من تلك الجامعة . ولكن ذلك لم يبدل رأيه ولا خفف من نشاطه ، الا انه قتل غِيلة بين عام ١٢٧١ وعام ١٢٨٤ م . ومن اقوال سيغر إن القديس توما وألبرت الكبير ، وهما مَن علمت مقامَهما بين فلاسفة الكنيسة في العصور الوسطى ، قد شوّها فلسفة أرسطو !

ويجدر بك ان تعلم انه بينما كانت فلسفة ابن رشد تطلق العقل الاوروبي من قيوده وتضيء له طريق الرقي الحقيقي بالبحث الفكري والبراهين الصحيحة ، كان رجال العصور الوسطى يريدون أن يطفئوا بأفواههم ذلك النور العظيم

---

(1) Wulf, Hist. of Mediaev. Ph. vol I and II, Hampe 284, Ueberweg II 342 — 462, etc, etc.

الذي يَشِـــعّ عليهم من الشرق ، وان ينشروا ثيابهم السود ليعيدوا الى اوروبة ذلك الظلام الدامس الذي عَمِهت فيه قروناً قبلَ ذلك كثيراً ولكن ذلك النور كان يَتِمّ شيئاً فشيئاً. ولما ضاق أولئك الذين يسميهم أشياعهم فلاسفة بالأدلة العقلية ذرعاً وعجزوا عن ان يردوا البرهان بمثله، لم يتأخروا عن ان يشتموا ابن رشد بألفاظ نابية[١] . لقد كان القديس توما يقول عن ابن رشد انه كلب كلِب ينبح على النصرانية . ثم شاركه في ذلك نفر كثار منهم دنس سكوتس الذي كان يقول : « ذلك الملعون ابن رشد ! » .

بمثل هذا أراد هؤلاء النفر ان يطفئوا نور ابن رشد ونور الفلسفـــة الاسلامية . ولكن العجب من الذين يريدون ان يعدّوا القديس توما ودنس سكوتس واضرابهما في الفلاسفة . وازن بين هؤلاء النفر — يرحمك الله وبين قول ابن رشد الذي قصصناه عليك من قبل[٢] : « يجب علينا اذا ألْفَيْنا لمن تقدّمنا من الامم السالفة نظراً في الموجودات واعتباراً لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان ، ان ننظر في الذي قالوه من ذلك وما أثبتوه في كتبهم . فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسُررنا به وشكرناهم عليه . وما كان منها غيرَ موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم » . وحثّ ابن رشد على قَبول الآراء الصحيحة في نفسها سواء أجاءت من مسلم اومن غير مسلم فقال[٣] ؛ « فبيّن أنه يجب علينا ان نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك . وسواء كان ذلك الغير مشاركاً لنا في الملة او غير مشارك في الملة ، فان الآلة التي تصح بها التزكية ليس يُعتبر في صحة التزكية بها كونُها آلةً لمشارك لنا في الملة او غير مشارك ، اذا كانت فيها شروط الصحة . واعني بغير المشارك من نظر في هذه الاشياء من القدماء قبل ملة الاسلام ... »

انك اذا تأملت ذلك بَانَ لك وجه الحق وعرفت مكان الادب ووقفت

---

(1) Wulf II 109 — 140 .

(٢) فلسفة ابن رشد ص ٦ .

(٣) فلسفة ابن رشد ص ٤ — ٥ .

على قيمة العقل . ثم اننا اذا سمّينا بعض اولئك الناس فلاسفة ، فأي اسم يفي بعـــد ذلك بعبقرية سقراط وافلاطون وارسطو وابن رشد وروجر بايكون وكانْط ؟

ومما امتازت به عبقرية الفيلسوف الالماني كانْط (ت ١٨٠٤ م) رأيه في المكان والزمان وانهما ليسا « شيئاً في ذاته » ؛ انهما وعاءان كبيران يحتويان جميع الحقائـــق المحسوسة والمعقولة، ولكنهما وعاءان بلا قعرٍ ولا جوانبَ . انهما في الحقيقة « فكرة » خالصة تمكننا من تخيل الاشياء مرتباً بعضُها بجانب بعض او منسوقاً بعضُها خلف بعض ، وهما في ذلك كله مُدرَكان بأول العقل وبالبديهة لا بالحواس . ولا ريب في انّ شمول بحث الزمان والمكان في كتاب كانْط المشهور « نقد العقل المطلق » يدل على عبقرية بالغة . الا ان لكانْط فضلَ التوسع في البحث لا فضل الابتكار والتحديد ، لأن ذينك يرجعان الى فيلسوفينا العظيمين ابنِ حزم وابن رشد . ان ابن رشد هو الذي قال : « والزمان معنى ذهني لا وجود له على الحقيقة » ، وقال ايضاً : ان الزمان شيء يفعله الذهن في الحركة ... لأن الزمان ليس هو شيئاً غير ما يدركه الذهن من هذا الامتداد المقدر للحركة ، فان كان من المعروف بنفسه ان الزمان موجود ، فينبغي ان يكون هذا الفعل للذهن من أفعاله الصادقة المنسوبة الى العقل لا الى الخيال ... والزمان ليس بذي وضع ... » ؛ الى آخر ما هنالك مما تجده مبثوثاً في كتب ابن رشد ، وخصوصاً في « تهافت التهافت » .

وبعد ان عرض كانْط موضوعات الفلسفة على المنطق والعقل اعتقد ان ثمت ثلاثة امور طالما شغل الفلاسفة بها انفسَهم، وهي « الله والنفس والخلود » ، من غير ان يتفق اثنان منهم على وجه واحد منها . من اجل ذلك نصح كانْط للفلاسفة ألا يبحثوا في هذه الامور — لا لأن هذه الامور لا حقيقة لها ، بل لأنها امور وراء اختبار العقل الانساني ووراء الأدلة المنطقية . ولعلك تعجب أشد العجب اذا علمت ان ابن رشد قد أسدى هذه النصيحة نفسها قبل كانْط بستة قرون وبضع سنين . يجب ان يعتقد الانسان بالله ويؤمن بالنفس ويصدق

بالخلود، ولكن يجب ان يأخذ هذه الامور من طريق الايمان المطلق ولا يتطلبَ عليها براهينَ منطقيةً عقلية . انك لا تستطيع ان تبرهن على خلود النفس بعد الموت كما تستطيع ان تأتي ببرهان على وجود الملح في ماء البحر مثلاً

وابن رشد يعلل ذلك كله فيقول ان هذه الامور مبادىء للشرائع ، وبما ان الشرائع تنحو نحو تهذيب البشر فيجب الا يتعرض لها احد بسؤال ولا بطلب دليل . ومما لا ريب فيه ابداً ان هذه الامور الثلاثة فوق طور العقل ولا يستطيع البشر ان يحيطوا علماً بها، ولذلك رأى ابن رشد ان لا فائدةَ من البحث العقلي فيها .

* * *

ويجب ان نعود هنا الى مشكلة الصلة بين الدين والفلسفة والى موقف فلاسفة المغرب منها .

أما ابن باجة فقد مر معنا انه فصَل الدين في البحث عن الفلسفة وأهمل الكلام على الناحية الدينية وخصّ كتَبه بالبراهين العقلية حسب ما تقول الفلسفة وحُدَها. ولما اضطر الى ان يُلِمَّ بالناحية الدينية ذكر ان الطريق الصحيح في الوصول الى السعادة القصوى انما هو طريق العلم والتفكير . ولقد علمت من قبل ايضاً انه اتُّهِم بالكفر والالحاد ثم قتل .

وأراد ابن طفيل ان يكون موقفه من قضية الدين والفلسفة اكثر سماحة فألف كتاب حي بن يقظان لحل هذه المشكلة ومشى في حلها شوطاً بعيداً . ان طريق الدين الصحيحَ وطريق الفلسفة يجب ان يؤدّيا الى غاية واحدة ، الى معرفة الله والى السعادة الحقيقية . ولذلك رأينا أسال الذي تلقّى معارفه من الدين على لسان الرسل يصل من طريق قيامه بالفروض الدينية التي فرضها الاسلام الى المرتبة التي وصل اليها حي بن يقظان من طريق تفكيره هو ومن غير ان يقوم بالفروض الدينية الاسلامية — لأنه لم يكن يعرفها — . ولكن لو تأملنا نهاية قصة حي بن يقظان لبدا لنا شيء جديد حينما قرر حي بن يقظان

وأسال ان لافائدة من بثّ اسرار الدين للعامة وان ذلك مضرٌّ بهم ايضاً، فرجعا الى جزيرتهما ليعبدا الله كما يعرفان هما . وهنا نجد ان اسال الذي عرف الحق من طريق الدين يترك طريق الدين ويقلد حي بن يقظان في طريقة تعبده . وهكذا يكون ابن طفيل قد فضل طريق العقل على طريق الدين . ولما استعرض ابن طفيل اقوال الدين واقوال الفلسفة وجـــد اقوال الفلسفة ثابتة تدل على معانيها ومراميها بلا رمز ولا تشبيه ، فهي من اجل ذلك واحدة لجميع الناس ، بينما اقوال الدين مملوءة بالرمز والتشابيه ، حتى إن كل انسان يفهم منها ما يصل اليه علمه ، ولذلك وجب على العاقل الا يأخذ بأقوال الدين جميعهـــا على ظاهرها ، بل يجب ان يتأول عدداً منها حتى يصل الى حقيقة ما تدل عليه .

ونظر ابن رشد إلى الموضوع من ناحية ثانية : هل هنالك مشكلة اصلاً ؟ هل من الضروري ان نشغّل حواسنا وعقلنا بالبحث عن الصلة بـــين الدين والفلسفة ؟ ولم يجد ابن رشد طريقة لحل هذه المشكلة خيراً من ان يستغنيَ عنها جملة واحدة . ان الموازنة بين الدين والفلسفة ليست ضرورية لأنها ليست صحيحة . هنالك عند ابن رشد اقوال تَصِحّ في الدين ولا تصح في الفلسفة ، وامور تصح في الفلسفة ولكن لا تصح في الدين .

غير ان هنالك برُغم هذا كله صلةً بـــين هذين المجريين العظيمين في الحياة . ان الانسان نفسه محتاج الى الدين ومحتاج الى الفلسفة . وما دام سواد الناس ، كما رأى ابن طفيل من قبل ايضاً ، لا يدركون حقائق الفلسفة ولا حقائق الدين، فضرورة المعايشة تقضي ان يعمل الانسان « بظاهر الدين » حتى يستطيع ان يعيش في بيئته الاجتماعية . ولكن هذا الانسان نفسه محتاج ايضاً الى معرفة حقائق الفلسفة والى العمل بها (اذا كان بعيداً عن المجتمع) . من اجل ذلك كانت الحكمة (الفلسفة) ، عند ابن رشد اختاً للشريعة (للدين) ولكن ليست أيّاها . ان الحكمة عنده « فرض الخاصة » ، اما العامة فيجب ان يعملوا بظاهر الشريعة من غير ان يفكروا لأنفسهم لأنهم لا يستطيعون ذلك ،

فابن رشد لم يقـــل في رسالتيه اللتين سمى إحديهما « مناهج الأدلة في الكشف عن عقائد الملة » وسمى الثانية « فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » إن الدين هو الفلسفة، ولا إن غايتهما واحدة كما قال ابن طفيل، ولكنه عدّهما شيئين مختلفين بل متناقضين في اساسهما . الا ان الانسان الذي لا مندوحة له عن الأخذ بالبراهين العقلية ــ وهو الفيلسوف ــ محتاج ايضاً ، الى ان يعيش في بيئة اجتماعية، والى العمل بجميع ما امر به الدين. وابن رشد يقول بصراحة إنه اذا اختلف مدلول القول الفلسفي ومدلول القول الديني وجب علينا ، اذا اردنا ان نعرف حقيقة الأمر الديني ، ان نتأوّل ما جاء به الدين .

واريد ان اقطع القول هنا لأن موضوع كتابي لا يحتمل من القول فوق ما ذكرت .

الفصل السادس

الفلسفة الإجتماعيّة

من حسن حظ العرب ان الاسلام كان لهم ديناً وكان لهم نظاماً اجتماعياً . ومن تأمل الفروض الدينية في الاسلام وجد انها تنحو نحواً اجتماعياً . حتى إن الامور الايمانية تقوم على اسس اجتماعية .

من البين ان الدين نفسه مؤسسة اجتماعية ، ولكنه معَ ذلك ينقسم قسمين كبيرين ، احدَهما يَربِط الانسان بنفسه اوبربه ، وثانِيَهما يربط كل ذي دين بأبناء دينه وبغير ابناء دينه ايضاً . فأما القسم الثاني فاجتماعي محض ولا حاجة الى تبيان ذلك فيه . وأما الاول ، فهو وان كان شخصياً في مظهره ، فانه اجتماعي في حقيقته . اننا اذا اعتبرنا الايمان والفروض الشخصية في الدين على ما يذكر علماء الدين انفسهم من انها تنحو نحو تهذيب النفس وحب الخير وتعلق الانسان بايمانه ، وجدنا ان ذلك انما مردُّه الصحيح الى الاجتماع : أليس تهذيب النفس مقدمة الى حسن المخالقة ! أليس حب الخير مدعاة الى نفع ذوي الحاجات ؟ أليس الامتناع عن المعاصي دفعاً للشر عن المجتمع ؟ أليست الامانة والصدق والعفة وسائر ما يعالجه علماء الدين على انه اخلاق شخصية ، انما هي في اساسها وازع ادبي عن الاساءة الى المجتمع ؟

وبعدُ ، فقد يقول بعضهم : ولكن ما تقول في الرجل الذي ينتحي قِمة جبل

او بطن واد او طرَفاً من اطراف الصحراء او يُغلق عليه باب بيته ثم يعبد الله تعالى ؟ أفي ذلك نفع اجتماعي ؟ لا ، ليس في ذلك نفع اجتماعي ، ولكنّ هذا ليس من الاسلام في شيء ، ولقد نهى الاسلام عنه ، كما هو مشهور في آيات القرآن الكريم وفي الحديث الشريف . ان الاسلام قد عدّ هؤلاء المنقطعين عضواً أشلّ في الهيئة الاجتماعية ولم يرَ لهم فضلاً في الدين مما ليس كتابنا هذا موضعاً لتفصيله . وكلنا يعلم قِصة عمرَ بنِ الخطاب وقد رأى رجلاً انتحى زاوية من زوايا المسجد بعد ان فرَغ الامام من الصلاة ، فخفقه عمر بالدِرّة[1] وأمره ان يسعى في الارض طلباً للرزق ، لأن السماء لا تمطر ذهباً ولا فضة .

---

(١) خفقه : ضربه . الدرة (بكسر الدال وتشديد الراء) : سوط .

أ ـ الأسسُ الاجتماعيّة في الإسلامِ

لا نستطيع ان نقدُرَ الفلسفة الاجتماعية في الاسلام حق قدرها حتى نُلمّ إلماماً خفيفاً على الأقل بالأسس التي بنى الاسلامُ عليها المجتمعَ العربي وجعله خميرة صالحة لبناء سائر المجتمعات .

لو تدبرنا الاسلام في مبدأ دعوته لرأيناه يسعى الى تنظيم القوى المتفرقة في العرب . ان العرب كانوا يغزو بعضُهم بعضاً فتتفرق قواهم ، فلماذا لا يوحدون قواهم ثم يقاتلون بها اعداءهم ؟ ان العرب كانوا كرماء الى حد التبذير ، يذبح احدهم الجمل والجملين والثلاثة لضيف طارقٍ يأكل ميزعة أو ميزعتين ثم يُرمى بالباقي وراء تلة قريبة ، فلماذا لا تضبط هذه العاطفة الكريمة ثم تُستغل في سبيل « زكاة منظمة تصرف في وجوهها من غير ان تفقد شيئاً من قيمتها »؟ ان العرب كانوا يأتون حجّاجاً الى مكة ، ولكنْ كانت كل قبيلة تزور صنماً خاصاً بها كأنما هي امة وحدها ، ثم لا يمنعها ذلك فيما بعد من ان تقاتل جيرانها وتغزو اهلها وتسفّه آراء اخوانها ، فلماذا لا يصبح الحج « حجاً واحداً » يشعر فيه كل عربي — وكل مسلم — انه اخ لكل عربي آخر في اثناء موسم الحج وبعد انتهاء الموسم ؟

(١) — كانت الصلاة اول مظاهر التنظيم التي اقرها الاسلام . ان الصلاة خمس مرات معينة في اليوم والليلة وراء امام واحد ينهض المصلون بنهوضه ويسجدون بسجوده — ولا يمنعهم من حضور الصلاة في اوقاتها ليلٌ داجٍ ولا برد قارس او حر لاذع ، ولا خوف من عدو ولا تجارة ولا لذة — أمر جعل هذه الكتل البشرية في شبه جزيرة العرب امة واحدة . وبعد ان صلى المسلمون

الصلوات جماعة في المدينة عامين متواليين ــ يجمعون إلى إيمانهم الواحد تنظيماً واحداً ــ خاض الرسول بهم معركة بدر في السنة الثانية للهجرة (٦٢٤ م) ففازوا فوزاً مبيناً .

أما صلاة الجمعة خاصة فلا ريب في انها مؤتمر اسبوعي محلي ، ليست الغاية منها صلاة ركعتين خفيفتين فقط ، بل حضورُ الخُطبة واجتماع المسلمين بعضهم الى بعض . وجدير بك ان تعلم ان صلاة الجمعة فرض في المصر (البلد الكبير) ، وهي غير واجبة في القرى الصغيرة التي لا يتجاوز عدد المصلين فيها اربعين شخصاً ، لقلة الفائدة من اجتماع سبعة اشخاص او ثمانية في صلاة الجمعة . فاذا صغرت القرية صلى اهلها الظهر ولم يصلوا الجمعة .

٢ ــ ولما فرض الاسلام الصيام في شهر واحد معين يصومه المسلمون معاً وضع اساساً ثانياً للشعور الاجتماعي في العرب . ان الصيام يخلق جواً روحياً يجمع بين الصائمين بمظاهره وبما انطوى عليه من حكمة متعددة الأوجه .

٣ ــ ولا اراني في حاجة الى أن أطنب في وصف العنصر الاجتماعي في الحج . ان الحج مؤتمر سنوي عام للمسلمين القادرين على المجيء من جميع اطراف العالم . ولقد صرح الاسلام بهذه الغاية وقدمها على الناحية التعبدية المحض ، كما يظهر من تأمل ما ورد في سورة الحج (٢٢ : ٢٧ و ٢٨) : « وأذِّنْ في الناس بالحج يأتوك رِجالاً وعلى كل ضامر يأتين من كل فَجّ عميق . ليشهدوا منافعَ لهم ويذكروا اسم الله في ايام معلومات ... » . ونلاحظ هنا ان المدة التي فرض الله فيها العبادة في موسم الحج قليلة جداً لأنها « أيام معدودات » بينما الحج كله « أشهر معدودات » ، فقد ورد في سورة البقرة (٢ : ١٩٧) : « الحج اشهر معلومات ، فمن فرض (على نفسه) فيهن الحج فلا رفثَ ولا فسوق ولا جدال في الحج ... » فالظاهر من هذه الآيات الكريمة بوضوح ان نسبة أيام الحج الديني الى ايام الحج الاجتماعي هي نسبة يوم واحد الى شهر كامل ، انها يوم واحد في كل شهر . أما الايام الباقية من كل شهر فهي للتعارف والائتمار والمنافع الاجتماعية . ثم ان ايام العبادة المعدودات نفسها يمكن الزيادة

فيها او النقصان منها بحسب الضرورة ، فلقد ورد في سورة البقرة ايضاً (٢ : ٢٠٣): « واذكروا الله في ايام معدودات ، فمن تعجّل في يومين فلا إثْمَ عليه ، ومن تأخر فلا اثم عليه ، لمنِ اتّقى .. »

(٤) ــ واذا كانت الصلاة والصيام والحج قد جعلت من المسلمين مجتمعاً منظماً ، فان الزكاة قد جعلت منهم مجتمعاً قوياً ، لأنها نفت الفقر منه حتى اصبح المسلم في ايام الخليفة الاموي عمر بن عبد العزيز (ت ١٠١ هـ = ٧٢٠ م) يحمل زكاته على يده ويطوف بها البــلاد الاسلامية فلا يجد مستحقاً يدفعها اليه .

والذي جعل للزكاة في الاسلام هذه القيمة الاجتماعية البالغة انها لم تكن صدقة اختيارية يدفعها الانسان لمن يشاء كما يشاء ، بل كانت « ضريبة دينيــة اجبارية » تدفع في زمن معين ــ مرة في كل عام ــ لأشخاص ذوي احوال اجتماعية معينة . وكان المفروضَ في الزكاة ــ وهذا فضل الاسلام فيها ــ ان تدفع بقدر يكفي لمن يتناوله ان يستغلّه في عملٍ ما ليصبح به غنياً وليصبح هو نفسُه في عِداد الذين يدفعون الزكاة . ان الزكاة في الاسلام اذن لم تكن صدقة دائمة لإطعام نفر من الجِياع او كسوة نفر من العراة يستنيمون الى ان قوماً اغنياء سيطعمونهم ويكسونهم فينصرفون عن العمل المنتج ، بل كانت مساعدة لمن اخرجته الاحوال القاهرة من الميدان الاقتصادي حتى يستطيع ان يعود اليه مرة اخرى . ان الاسلام لم يشأ ان يظل العرب قسمين غير متكافئين : قسماً صغيراً من الاغنياء المتكبرين يعول قسماً كبيراً من الفقراء المستضعَفين إعالة دائمة ، بل اراد ان يرفع الفقراء الى مستوى الاغنياء ، او قريباً منه ، فيرفعَ عن عاتق الاغنياء عِبئاً ثقيلاً يحملونه ــ مباشرة او غير مباشرة ــ طوعاً او كرهاً .

أضف الى ذلك كله ما يمكن ان ينشأ من الشر من انقسام شعب قسمين : أحدهما ضعيف محتقر او مستحق للرحمة والمعونة كما يقول المراءون مــن المصلحين ، وثانيهما جبار متغطرس او من ذوي الوجاهة واليسار كما يقول

لمنتفعون بجباية الصدقات .

٥ ـ اما نظام الزَواج في الاسلام فقد جعل من المسمين مجتمعاً سليماً . كان الجاهلي يبيع ابنته بيعاً ويقَبِض هو صَداقها . فأتى الاسلام وجعل المرأة ولية امرها تتزوج من ترضاه هي وتأخذ الصداق هي نفسهـــا ، وذلك لأن الزواج ـ في نظر الاسلام ـ ليس ربحاً مستجدّاً لتجارة قديمة، ولكنه تعاقد حاضر لشَرِكة دائمة قدر الامكان . ان الزواج سبيل الى بناء اسرة جديدة سليمة في المجتمع الاسلامي . من اجـــل ذلك لا يستغرب احـــدنا اذا علم ان رجلاً في ايـــام الرسول زوّج ابنته ، وهي بِكْرٌ . من غير امرها . فجاءت الى النبي صلى الله عليه وسلم (تشكو اليه ذلك) ففرق بينها وبين زوجها[1] .

فالاسلام اذن جعل الزواج « تعاقداً شخصياً بين الزوج والزوجة ـ مباشرة أو بوساطة وكيل في بعض الاحوال ـ وأوجب فيه شهوداً لا لصحة العقد. فان العقد وحده بالاتفاق صحيح ـ بل لتلافي ما يمكن ان يحدث من النزاع اذا نَشِب بين الزوجين خلاف او اذا فرق الموت بينهما فترك من بعد احدِهما او من بعدهما جميعاً ذُرِّيةً ضِعافاً .

وضم الاسلام الى نظام الزواج ثلاثة اوجه اساسية : تعدد الزوجات والطلاق وتحديد الارث .

اما تعدد الزوجات فحاجة اجتماعية لا سبيل الى دفعها ما دام الرجل اكثر تعرضاً للموت من المرأة في الحرب والمغامرات والمنازعات المحلية وما اليها . ويقوم السَماح بتعدد الزوجات على مجموع من الكفايات المطلوبة في الرجل وعلى موافقة الزوجة الاولى قبل الزواج بمن بعدها . ولقد كان الاسلام واسع الافق حينما مَهر تعدد الزوجات بطابع شرعي قانوني . ولم يتركه امراً سائباً يَصِمُ المجتمع بالمرض والضَعف والتخلخل والبغضاء .

---

(١) تاريخ بغداد : ٢٢٧

ان الغرب اليوم لا يقبل بتعدد الزوجات قانوناً، ولكنه مُجبر على ان يتغاضى عن تعدد الزوجات فعلاً . واذا نحن احببنا ان نحصيَ الاولاد الطبيعيين في اوروبة (اي الاولاد الذين يولدون من آباء بلا زَواج شرعيّ) أحصينا منهم عدداً كبيراً ، بعضهم ممن اشتهروا في ميادينَ كثارٍ من ميادين الحياة . وهنالك في الغرب كله رجال كثيرون محصَنون (اي متزوجون شرعاً) ولكنهم يساكنون ايضاً نساءً غير زوجاتهم . أفليس هذا في أساسه تعديداً للزوجات ؟

بقي هنالك السؤال الذي يسأله علماء الاجتماع : اذا كان عدد النساء في كل امة يزيد على عدد الرجال ، فما موقف هؤلاء النسوة الزائدات ؟ اتتركهن يعنسن في بيوتهن ويتعرضن للاضطراب العصبي الذي يقود في طريق الجنون وفي طريق الموت وفي طريق الشذوذ ، ام نتركهن يَتَزَيَّنَ للرجال سراً وعلانية؟ لقد حل الاسلام هذه المشكلة في نطاق نظامه الاجتماعي بأن شرع تعدد الزوجات بعد ان قيد هذا التعدد بقيود صحيحة . اما الغربيون فجبنوا عن الصراحة في الجواب ، ولم يقبلوا ان يمهروا القانون الطبيعي بخاتم الشرع ، فكانت النتيجة كما ينتظر كل مفكر : لقد جرى القانون الطبيعي مجراه ، ولكن مجرداً من خاتم الشريعة .

على اننا اذا رَجعنا البصرَ كَرَّة ثانية في القرآن الكريم وجدنا انه لم يطلق تعدد الزوجات اطلاقاً بل قيده تقييداً شديداً حينما قال :

« وان خِفتم ألاَّ تُقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مَثْنى وثُلاثَ ورُباع . فان خِفتم ألا تعدِلوا فواحدةً ... ولن تستطيعوا ان تعدِلوا بين النساء ولو حرَصتم »[1] ...

ان هذا التقييد في قضية تعدد الزوجات يكاد يشبه المنع ، فكأن الاسلامَ لم يرد من المسلم الا ان يكون له زوجة واحدة . ولكن هنالك « ضرورات

---

(١) القرآن الكريم ، سورة النساء ٤ : ٣,١٢٩ .

تبيح المحظورات » ففي مثل هذه الاحوال يجوز للرجل ان يبتغي زوجة ثانية . ثم يجب الاّ ننسى انّ الاسلام « بشرّع » للناس ، وان التشريع يجب ان يتناول جميع الاحوال الممكنة . وكذلك فعل الإسلام في هذه القضية . ان تعدّد الزوجات مباح[1] شرعاً للضرورة ، اما لغير اصحاب الضرورة فقد جاء في الحديث الشريف : « لعن الله الذوّاقين والذوّاقات » .

* * *

واذا كان عناد الغرب فيما يتعلق بتعدد الزوجات لم يُلق سلاحه بعد ، فان عنادهم فيما يتعلق بالطلاق قد انشق على نفسه . وهكذا اصبح الطلاق امراً مشروعاً في بلاد دون بلاد ، بل هو احياناً مشروعٌ في مناطقَ دون مناطقَ في البلد الواحد ، كما في الولايات المتّحدة الأميركية مثلاً . وإذا نحن عَرَفْنا أن أكثر بلاد الغرب قد أقرّتِ الزَواجَ المَدَنِيّ — وَهُوَ في الواقع الزَواجُ الإسلاميّ مجرّداً من الشروط العاقلة فيه — أدركنا أنّ الغرب قد اقتنعَ بعدَ ألفٍ وثلاثمائةِ عامٍ أو تزيدُ بأنّ الزَواجَ « اتّفاقٌ بين الزوجين مشهودٌ عليه للمحافظة على ما ينشأ بعدَ العَقْدِ من الحقوق وما يمكن أن يثورَ من المشاكل » . ولا بدَّ هنا من كَلِمةٍ للتفريق بين الزَواج الإسلاميّ والزواج المدني الغربيّ :

الأصل في الزَواجِ في الاسلام بناءُ أسرةٍ صالحةٍ سليمةٍ لأنّ الغايةَ الاساسية منه هي النسلُ لا المَذاقُ !

من أجلِ ذلك نَجِدُ أنّ الاسلامَ قدِ اشترطَ في الزَواجِ الإحصانَ (اكتفاء كلّ زوجٍ بزوجه) ، كما اشترطَ خلاءَ الرَحِمِ قبلَ عقدِ زَواجٍ جديدٍ : فالاسلام لم يُجِزْ أن يَعْقِدَ رجلٌ زَواجاً على امرأةٍ أرملةٍ أوْ مُطلّقةٍ قبل أن يتبيّن أنّها غيرُ حُبلَى من زَواجها السابق . وكذلك اشترط

---

(٢) راجع الأسرة في الشرع الإسلامي ، للدكتور عمر فروخ ، بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٣٧٠هـ= ١٩٥١ م ، ص ٨٧ وما بعدها ، وخصوصاً ٨٨ وما بعدها .

الاسلام كَفاءاتٍ بين الزوجين ، فإذا لم يكنْ بين الزوجين كفاءاتٌ متماثلةٌ أو متقاربة في العَقل والبدن والعلم والمكانة الاجتماعية (في الدين مثلاً) فلا يمكن أن تنشأ من الزواج أسرةٌ سليمة في نفسِها صالحةٌ في مجتمعها . وكذلك اشترط الاسلام واجباتٍ وحقوقاً لا فائدةَ من استمرار الزواج إذا لم تكنْ تلك الحقوق والواجباتُ مضمونةً ضماناً ما .

أمّا فيما يتعلّق بما يسمّى في الغرب « زَواجاً مَدنيّاً » — من الناحية العملية على الاقلّ — فالذي يبدو أن ذلك الزواج قد اهتمّ بشيئين اثنين اهتماماً ظاهراً : برغبة رجلٍ وامرأة ساعةَ عقدِ الزَواج وبجعل القانونِ العِلْماني حَكَماً في جميع الخلافات التي تنشأ فيما بعدُ بين الزوجين — لا فرق عندهم بينَ هذهِ الخلافاتِ وبين الخلافاتِ التي يمكن أن تنشأ بين شريكين في عملٍ من الاعمال التجاريّة !

وكذلك نظر الاسلام في الإرث الى « الخير الاجتماعي » فانه لم يخصّ فرداً واحدا بجميع الثروة الموروثة ، ولا هو قسم الارث بالتساوي بين جميع الأقربين ، بل جعل أنصبة الأقربين تختلف قِلّةً وكَثْرة حسب عمر الوارث — اذا كان والداً او عماً او جداً او ابناً — وحسب تبعته الاجتماعية ، اذا كان رجلاً او امرأة ، ثم حسب حظه من بناء الاسرة . فلقد رأى مثلاً ان يعطيَ الذكر مثل حظ الانثيَين لأن الرجل في نظام الأسرة الاسلامي يعول الانثى ولو كانت الانثى ذات مالٍ .

٦ — وأدرك الاسلام ان هذا النظام الاجتماعي الصحيح يحتاج الى وازع يحفظه ، وان هذا الوازع يجب ان يكون « قوة » مرهوبة ، ذلك « ان الله يزَعُ بالسلطان ما لا يزع بالقرآن » . من أجل ذلك كان القِصاص في الاسلام شديداً ، فالسارق تقطع يده ، والفاحش المحصن (المتزوج) يقتل ، ومن قطع الطريق قطعت يده ورجله من خلاف (اليد اليمنى والرجل اليسرى او اليد اليسرى والرجل اليمنى) او نفي من البلاد او قتل او صلب . ومن

قتل أحداً متعمّداً قُتِلَ ايضاً وفلسفة الاسلام في العقاب الشديد ان يكون رادعاً صحيحاً لمن تحدّثه نفسه بارتكاب جُرم اجتماعي . ولعل رجال القانون يستطيعون الموازنة بين النتيجة الاجتماعية للعقاب الشديد وبين النتيجة الاجتماعية للتراخي في تطبيق العقوبات .

ولا ريب في ان القِصاص في الاسلام لم يكن للانتقام ، فان الاسلام منع التمثيل (التشويه وتقطيع الاعضاء) بالمحكوم عليه ومنع تعذيبه . ولكنه قصد التأديب والردع عن ارتكاب الاجرام كما جاء في القرآن الكريم : « ولكم في القِصاص حياةٌ ، يا أُولي الألباب » .

٧ ــ ثم خطا الاسلام في فلسفة القصاص خطوة صائبة فنزع تنفيذ العقاب من يد الفرد والجماعات ليضعها في يد الحاكم ويد الدولة . ان الجاهليين كانوا اذا قُتِل قريب احدهم اخذوا ثأرهم بأيديهم ، وربما بالغوا او انتقموا ومثّلوا فألقَوُا القبائل في حروب دائمة . أليست حربُ البسوس وحرب داحسٍ والغبراء ــ وقد امتدت العداوة في كل واحدة منهما اربعين سنة ــ نتيجة لمقتل فرد اخذ اهلُه ثأرَه بأيديهم هم ؟ ألم تكن فوضى الحياة الجاهلية نتيجة من نتائج الغزو الذي كانت تقرره جماعات غير مسؤولة عما تعمل وغير اهلٍ لأن تحمل تَبِعة اجتماعية ما ؟

بمثل هذا التبديل في عقلية العرب وصرْف الشريعة الاسلامية الى الناحية الاجتماعية ثبتت اركان الدولة الاسلامية الاولى .

٨ ــ واذا كان الأمن الداخلي شرطاً لقيام الدولة فان القوة المركزية سياج لها من الاعتداء الخارجي ، وهكذا نشأت فلسفة السلم والحرب في الاسلام .

إن الاسلام يدعو الى السلم ، ولكنه يرى ان هذا السلم مهدد دائماً باعتداء الاقوياء ، ولذلك اوصى باستمرار التأهب والاستعداد . فقد جاء في سورة الأنفال (٨ : ٦٠) : « وأعدّوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رِباط الخيل

تُرهبون به عدوَّ الله وعدوَّكم . وآخَرون من دونهم لا تعلمونهم، الله يعلمهم.. » مما يدل على ان الاسلام يرى الاعداء قسمين : اعداء ظاهرين واعداء يتسترون بالصداقة . فالاستعداد الدائم للحرب يرهب هذين النوعين من الاعداء معاً . غير ان هؤلاء كلَّهم اذا لزموا السلم وجب ان يقبل ذلك منهم : « وان جنحوا للسلم[1] فاجنحْ لها وتوكَّل على الله (٨ : ٦١) » .

على مثل هذه الأسس الثابتة قام المجتمع الاسلامي في مبدأ الدعوة ، ومن هذا النور اقتبس فلاسفة الاجتماع في الاسلام فيما بعد « توازنهم الدولي » .

---

(١) السلم بفتح السين وكسرها تذكر وتؤنث .

ب ـ تطوُّرُ الفلسَفةِ الاجتماعِيّة في الإسلامِ

إن تطور الفلسفة السياسية وحدها في الاسلام خليق بكتاب اضعافِ هذا الكتاب . ولذلك سأترك الكلام على تطور نظام الحكم في عهد الخلفاء الراشدين والأمويين والعباسيين ، لأن ذلك فصل من التاريخ وباب من الادارة . وأما الفلسفة في ذلك فقد مرّ بك طرف منها عند البحث في علم الكلام .

١ ــ ونحن لا نعرف مؤلَّفاً في السياسة قبل كتاب كليلة ودمنة لعبد الله بن المقفع المتوفى نحو سنة ١٤٢ للهجرة (٧٥٩ م) ، وان كنا نعرف رسائلَ وعهوداً في امور سياسية مختلفة .

وميزة كتاب كليلة ودمنة أنه ادخل في الفلسفة السياسية اموراً لا تُعَدُّ عادة منها ــ او كانت لا تعد منها ــ . فمع ان ابن المقفع تكلم على السلطة التشريعية والقضائية معاً في باب الأسد والثور ، وعلى السلطة القضائية في باب الفحص عن أمر دمنة ، وعن السياسة الخارجية في باب البوم والغِربان ، فانه بحث ايضاً في هذه الأبواب وفي غيرها في امور يخلُق بمن يعاني سياسة الأمم ان يعرفها . من ذلك كلامه على التجسس في باب البوم والغِربان ، وعلى الصداقات الخاصة والعامة في باب الحمامة المطوقة وباب الجُرَذ والسِنَّور ، وعلى ان المُلك يثبت بالحكم والمشاورة في باب ايلاذ وبيلاذ وايرخت .

ويَلْفت نظرَنا في كتاب كليلة ودمنة ان الوحوش ، والبشر ايضاً ، تطلب دائماً من تجعله ملكاً عليها وتشترط له وعليه الشروط . ان هذه الفكرة الاسلامية البحتَ ، والتي دافع عنها الخوارج خصوصاً ، تقوم على أن المُلك في الحقيقة اتفاق

بين الحاكم والمحكوم وبين الراعي والرعية ، لا حقاً آلهياً استبدادياً . ولقد عرف العرب ذلك قبل ان يكتب روسّو كتابه « العقد الاجتماعي » بألف عام او تزيد ويعلن فيه لأوروبة ان الدولة « تعاقد بين الحاكم والمحكوم » .

٢ — بعد هذه الإلمامة بالدولة يجب ان ننتقل الى الناحية الاجتماعية من الدين فنلمّ بها إلماماً خفيفاً ونطرق الفِقــه الاجتماعي او التشريع في المعاملات خاصة .

اقتسم وضعَ التشريع للعالم الاسلامي ، على اساس دنيوي قريب مما نعرفه اليوم في وضع القوانين عند الامم، شخصان : الامام جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب سادسُ أئمة الشيعة وهو المعروف بالامام جعفر الصادق المتوفي سنة ١٤٨ للهجرة (٧٦٥ م) ، ثم الامام ابو حنيفة النُعمان الذي تُوُفِيَ بعد الامام جعفر الصادق بعامين اثنين . ولا ريب في ان ثمت أئمةً آخَرين ذوي مرتبة سامية في علم التشريع الاسلامي ، ولكن هذين الإمامين احتازا الشهرة دون كل مشترع آخر .

أما الأمام جعفر الصادق فقد روى عنه جمهرة من العلماء واليه مردّ الفقه الجعفري (الشيعي ، الاثني عشري) ، ولكنه هو لم يؤلف كتاباً . ولقد كان التأليف الشيعي في بني امية وصدر بني العباس قليلاً اللهم او معدوماً لأسباب معروفة في التاريخ . فلما بدأ القرن الهجري الرابع كثرت تآليف الشيعة او تآليف الفقه الشيعي على الأصح .

والأمور التي تَلْفِت النظرَ في الفقه الشيعي كثيرة سأقتصر منها على امرين : علي التقليد وعلى الأرث .

١ يقوم التقليد » على العمل بفتوى مجتهد (من رجال الدين الموثوق بهم والمعترَف لهم بالفضل والتقدم) لا على طلب الدليل . ومرد ذلك فيما يرَوْن أمران : أحدهما أن ثمت أموراً تعبّدية مفروضة لا سبيل إلى

التساؤل عنها ، وهذا شيء عامّ في الأديان كلها وليس موضع بحثنا هنا . وأما الأمر الثاني فهو أن التقليد « يجب على العامي الصرف الذي لا يستطيع أن يجتهد (يفكر) لنفسه . فهذا يقلد في جميع الأمور » . ومع أن التقليد يجب مبدئياً على هذا فقط . فإن هنالك أصنافاً آخَرين من الناس يجب أن يقلِّدوا أيضاً لأسباب ظاهرة : أولها أن يكون ذلك المقلد غير بالغٍ بعدُ درجةَ الاجتهاد. وإن كان من ذوي العلم في غير الدين نفسه . وثانيٍ تلك الأسباب أن يكون الإنسان مشغولاً بتجارة أو صناعة أو تعليم تمنعه عن الانصراف إلى تفهم أصول الدين بتفصيل . فيجب عليه أيضاً أن يقلد . وثالث تلك الأسباب أن يدرك الانسانَ أمرٌ من الأمور الدينية فيرى ذلك الانسان أن وقته أضيق من أن يستطيع الاجتهاد فيه لنفسه . فيقلد حينئذ من سبقه . ورابع الأسباب أن يكون الإنسان قليل الاطلاع على ما اجتهد فيه الأئمة . فلو اجتهد لأتى اجتهاده ناقصاً من الناحية العلمية مضراً من الناحية الاجتماعية . وهنالك سبب خامس مهم جداً ، هو عمدة التقليد وجوهره ، وهو أن التقليد واجب على الجميع في جميع الأمور التي سبق للأئمة أن اجتهدوا فيها .

وأنا وإن كنت لا أحب التعرض لهذا الموضوع من الناحية الفلسفية ، فإنني لا أرى مندوحة عن تبيان أثره في الحياة الاجتماعية : « إن هذا التقليد يخلق بيئة متماسكة ويجعل صلة المتعاصرين بمن سبقهم شديدة ، ولذلك يندر التفكك والتخلخل بين الجماعات التي تأخذ بالتقليد » .

ومكان العبقرية في نظرية الشيعة في « التقليـــد » عجز البشر أو أكثرِهم عن التفكير » لأنفسهم ، وأن التقليد أبعدُ أثراً في المجتمع . ثم إن هذا الذي أدركه الشيعة من القول بتقليد الامام وبعصمة الامـــام أدركوه منـــذ بدء الحركة الشيعية التي بدأت سياسياً منذَ أيـــام الخلفاء الراشدين . بينما نحن إذا التفتنا إلى الغرب وجدنا أن القول بعصمة البابا

وبسلطة الكنيسة الكاثوليكية (وسلطة الكنيسة الكاثوليكية تعبير آخر للتقليد عند الشيعة) جاء عملياً في وقت متأخر جداً .

إن سلطة البابويـــة (أو الكنيسة الكاثوليكية) ظلت موضع نزاع شديد ، في السياسة وفي الدن أيضاً ، إلى القرن الحادي عشر حـــتى أرتقى هيلد براند كرسي البابوية باسم غريغوريوس السابع ، فأصدر في العام الأول من تنصيبه (١٠٧٣ م = ٤٦٦ هـ) « منشوراً » يبسُط فيه حقوق البابـــا وسلطاته في السياسة وفي الدين . ومع ذلك فقد ظلت سلطة البابا موضع جدال ونزاع ، وحسبك أن تعرف أن حركـــات الإصلاح الدينية في أوروبة ــ والتي كان أكبرُها بلا ريب الحركةَ البروتستانية ــ إنما كانت على السلطة التي اتخذها البابا لنفسه .

أما في المذهب الشيعي فإن « التقليد » لم ينازَع قط ولم يجادَل فيه . وهو أيضاً أقدم عهداً وأثبت أساساً .

* * *

وهنالك الإرث في المذهب الشيعي وهو أيضاً يقوم على أساس ثابت . قسم الشيعة الوارثين ثلاثة طبقات : (١) الأبناء مهما سَفَلوا والآباء مهما علَوْا ، ثم (٢) الأخوة والأخوات وأبناؤهم ، ثم (٣) الأعمام والأخوال . وكل طبقة سواء أكان أفرادها ذكوراً أو إناساً تحجُب ما بعدها ، أي تمنع عن أصحاب الطبقات التي بعدها الإرثَ .

ويظهر أن الشيعة قد أوجدوا هذا التقسيم لأسباب ثلاثة قد تكون وجيهة في نفسها :

(أ) التنظيم والسهولة ــ إن هذا التقسيم بلا ريب سهل ، وهو أيضاً منظم بمعنى أنه لا تفاوت فيه بين حال وحال .

(ب) اتفاق نظرية الارث مع نظرية الامامة ــ حينما قال الشيعة

بأن الامامة لا تكون إلا في أبناء علي بن أبي طالب من فاطمة « بنت » محمد صلى الله عليه وسلم مباشرة ، كان من المعقول أن يُجرْوا الارث — وهو بلا ريب أقل خطراً من الامامة — هذا المجرى . وعلى هذا ، إذا توفي في الشيعة رجل وخلّف ابنة واحدة أو أكثر من ابنة ، من غير أن يترك ذكوراً أيضاً ، فالبنت تحوز معظم التَرِكة أو هي تحوز جميع التركة بعد استخراج نصيب من كان حياً من الابوين والزوجين . أما المذهب السني فلا يعطي البنت الوحيدة إلا نصف ميراث أبويها ، ولا يعطي البنات اللواتي لا أخَ ذكراً لهن سوى الثلثين ، بينما يعود باقي التركة ألى أخوة المتوفى أو أعمامه أو غيرهم من ذوي قُرباه على درجاتهم .

(ج) صلة القرابة — ويرى الشيعة أيضاً أن ابنة الرجل أقرب اليه من أبناء أخيه أو أبناء عمه ، ولذلك كان من حقها أن تحوز إرث أبيها دونهم جميعاً .

هذا ما أردت أن أقوله في هذا الموضوع من غير أن أبدي رأياً شخصياً ، لأن الآراء الشخصية في مثل هذا الموضوع قليلة الجدوى . وإنما مدار البحث هنا على المقارنة والموازنة وعلى القيمة الذاتية للموضوع نفسه .

* * *

وأما ابو حنيفة فكان فقيه أهل العراق ، أو على الأصح فقيه الدولة العباسية المستجِدّة . ومع أن أبا حنيفة تأثر بالفقهاء الذين عاصرهم وأخذ عنهم قليلاً أو كثيراً ، فإنه قد خطّ لنفسه في « قسم المعاملات » خُطة جديدة . عاصر أبو حنيفة الامام جعفراً الصادق وناظره في أشياء ، ولعله أخذ عنه شيئاً . وكذلك عاصر الإمام مالكاً فقيه أهل المدينة ، أو فقيه الحجاز المناوىء للدولة العباسية ، فاتفق الفقيهان ابو حنيفةَ وجعفرٌ في الأسس الشرعية ، ولكنهما اختلفا اختلافاً كثيراً أو قليلاً في الفروع وفي « الناحية العملية من الفقه » . ولعل أعظم الفقهاء أثراً في اتجاه أبي

حنيفة كان أبا عثمان ربيعة بن أبي عبد الرحمن بن فروخ المعروف بربيعة الرأي ، فعنه أخذ أبو حنيفة القول بالرأي في « فقه المعاملات » .

كان الفقه الإسلامي ، كما مر معنا في موضعه ، يقوم أولاً على القرآن الكريم ثم على الحديث الشريف ؛ ثم كان الفقهاء يأخذون بآراء الصحابة لأن الصَحابة عاصروا الرسول وشهِدوا أعماله وسمعوا أقواله فكانوا أوثق في معرفة ما أراده الرسول وأفهم لأسباب التشريع . ولقد خاف كثيرون أن يُبْدوا آراءهم في أمور الدين الاعتقادية والعملية معاً فكانوا دائماً يُسندون أحكامهم إلى أقوالٍ وأعمال لأشخاص يعتقد أولئك الفقهاء أن هؤلاء الأشخاص كانوا أقرَب صلة ــ من ناحية الزمن ــ بالرسول أو بمن عاصر الرسول . فلما جاء أبو حنيفة فطَن إلى الضَعف في هذا المبدأ ووضع لنفسه دستوراً قال فيه :

« إني آخُذ (في تقرير ما احتاج إلى تقريره) بما في كتاب الله أن وجدته فيه ، فما لم أجدْه فيه أخذت (فيه) بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم والآثار الصِحاح عنه (عليه السلام من) التي فشَت بأيدي الثِقات . فإذا لم أجده في كتاب الله ولا في سُنة رسوله صلى الله عليه وسلم أخَذت (فيه) بقول أصحابه (آخُذُ بقول) من شئت وأدع قول من شئت ، ثم لا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم . فإذا انتهى بيَ الأمر إلى ابراهيم النَخَعي والشعبي والحسن البصري وابن سيرين وسعيد بن المسيِّب [1] ... فلي أن أجتهد كما اجتهدوا » .

بهذا حل أبو حنيفة عن نفسه تقليد إناس في مرتبته ثم خَيَّر نفسه في أن يأخذ بأقوال من شاء من أصحاب رسول الله وأن يدع أقوال من شاء منهم . ومدار ذلك كلهِ عند أبي حنيفة « أن الأحاديث والأحكام إنما

---

(١) أي الفقهاء ورواة الحديث المتقدمين في الزمن .

قيلت أو وضعت لفائدة الناس وتسهيل أعمالهم ، ولقد وُضعت لما سبق من أعمالهم أيضاً . فإذا استجدّ للناس أعمال ومعاملات وجَب أن نجدَّ لهم أحكاماً لضبطها أو لحل مشاكلها » . ولهذا اعتمد أبو حنيفة اعتماداً كبيراً على ثلاثة أمور :

(أ) القياس — إن ثمة أحوالاً تنشأ ولم يكن لها مثيل يوم نزل القرآن ، وليس لها ما يشابهها في الحديث ولا في سنة الصحابة . في هذه الحال كان أبو حنيفة يقيس ما استجد من الأحوال على ما شابهه من الأحوال الماضية .

(ب) الاجتهاد والرأي — وأحياناً تَعْرِض في الحياة أمور لم يكن لها مُشابهٌ من قبل ، حينئذ « يجتهد أبو حنيفة فيها برأيه هو » .

(ج) الاستحسان — وربما وجد أبو حنيفة في بلد ما من البلدان عادةً جارية في معاملات أهل البلد لم ترد في القرآن ولا في الحديث فيُقِرّها « بالاستحسان » لها ، وربما اتخذها أساساً يقيس عليها غيرها . وذلك موافق لغايته الأساسية من التشريع ، فإن التشريع ما دام لخير الناس وكان الناس وقدوجدوا خيرهم في طريقة من طرق المعاملة ، فالعقل يقضي بأن تظل هذه الطريقة مَرْعِيَّةً فيهم ، وأن تشمَل غيرهم أيضاً إذا كانت تفيد غيرهم . ولنضرِبْ على الاستحسان مثلاً واحداً يبين قيمته :

من قواعد الشرع الكلية : « بيع المعدوم باطل » ، ومعنى ذلك أن الإنسان لا يستطيع أن يُقبِض اليوم ثمن شيء سيزرعه في الموسم المقبل أو سيصطاده أو سيصنعه؛ ولا يجوز له ذلك ، حتى أن من الأمثال العامية ، نحو : « لا تبع جلد الدب قبل صيده ، ولا يباع سمك في البحر » وأشباههما ، ما هو مشهورة . إلا أن الحياة تقتضي أموراً من هذا القبيل ، اتفاقاً بين الناس أو اضطراراً . من ذلك ما روي من أن مواسم التركستان في عام ما في أيام أبي حنيفة كانت سيئة لا تفي بحاجات أصحابها ، وكان يخشى هنالك من ذلك حدوثُ مجاعة . حينئذ أفتى أبو حنيفة بمخالفة القاعدة الكلية :

« بيع المعدوم باطل » . واستحسن أن يبيع أهل التركستان « مواسم العام التالي أو بعضها » . وهكذا أصبح بيع السّلَم — الذي نسميه نحن اليوم « الضمان » — أساساً من أسس الحياة الاقتصادية . ولقد كان بيع السلم معروفاً من قبل . ولكنه لم يكن مشروعاً ولا مستحسناً في الشرع حتى جاء أبو حنيفة .

وتقوم حياتنا الاقتصادية اليوم على كثير من هذا النوع من المعاملات . فإن الإجارة مثـــلاً من هذا القبيل . أن الرجل يستأجر بيتاً أو دُكّانـــاً ويدفع أجرته سلفاً قبل أن يستغله ، وبما أن النشاط الاقتصادي وخير الناس يقتضيان ذلك فلا ضرر منه ، وإن لم يأت في صلب الشرع أو لم يجر مجرى الدين نظرياً .

هذا ما دفع جورج سارطون [1] إلى القول بأن جهود أبي حنيفة في الشرع كانت محاولة لتعميم الشرع الإسلامي . ويجب أن نلاحظ هنا أن هذا الشرع الذي مهّره أبو حنيفة بطابع تفكيره كان فيما يتعلق بدقائقـــه ومبادئه وتنظيمه ، استمراراً للشرع الروماني إلى حدّ ما .

٣ — وإذا أتينا إلى الناحية المدنية في الحياة — قبل ابن خلدون — رأينا ثلاثة من فلاسفتنا يتعرضون ، الصداقة وللأسرة وللتربية على اختلافٍ بينهم في مقدار الاهتمام ، وهم الفارابي وابن سينا والغزالي .

إذا تركنا الكلام على الصداقة عند ابن المقفع في كتابه « الأدب الكبير » ، لأنه ينحو فيها نحواً أدبياً عملياً ، لم يكن لنا بد من أن نأخذ أقوال الفارابي في الصداقة خاصة بشيء من البسط .

جعل الفارابي المجتمع بالإضافة إلى كل فرد فيه ثلاث طبقات ، فقال :

---

(1) Introduetion to the Hist . of Seience I 508 .

« إن كل واحد من الناس متى ما رجع إلى نفسه وتأمل أحوالها وأحوال غيره من أبناء الناس وجد نفسه في رتبة يشركه فيها طائفة منهم ، ووجد فوق رتبته طائفة منهم أعلى منزلة منه بجهة أو جهات ، ووجد دونه طائفة هم منه ».

ويهمنا الآن الطبقة الوسطى بالإضافة إلى كل شخص ، تلك الطبقة التي يسميها الفارابي طبقة « الأكفاء » فيقول : « إن الأكفاء لا يخلون من أن يكونوا أصدقاء ، أو أعداءً أو ليسوا بأصدقاء ولا أعداء » . فالأصدقاء عنده صنفان : الأصدقاء المخلصون فينبغي تعهدهم والإكثار منهم لأنهم عون الإنسان وناصره ، ثم الأصدقاء في الظاهر فيجب الحذر منهم واستمالتهم إذا أمكن .

ثم هنالك الأعداء فهم أيضاً صنفان : ذوو الأحقاد ثم الحساد . فأما الأولون فيجب الاحتراس منهم وشكايتهم إلى الناس حتى يعرف الناس أمرهم . وإذا كان فيهم من لا رجاء في إصلاحه فيجب إهلاكه . وأما الآخرون . وهم لا يستطيعون الأذية الصحيحة ، فينبغي إغاظتهم بذكر النعم أمامهم . غير أنهم إذا كانوا من أصحاب الدسائس فيجب أن يُعلن أمرُهم حتى يعرفهم الناس فيجتنبوهم .

وأما سائر الناس — ممن لا يحملون صداقة صحيحة ولا عداوة واضحة لشخص ما — فمنهم « النصحاء » فيجب على الإنسان أن يسمع منهم ويكرمهم ، ولكن ليس من الضروري أن ينفذ كل ما يشيرون به ، لأن بعض آرائهم قد لا تكون موافقة للصواب. ومنهم « الصلحاء » الذين يتبرعون بأصلاح ما بين الناس ، فهؤلاء جديرون بكل إكرام ، ويجب التشبه بهم . ومنهم « السفهاء » فيجب استعمال الحلم والرزانة معهم ، ويجب ألا يجاريهم المرء في سفاهتهم وشتائمهم حتى يعرفوا قلة قدرهم وقلة مبالاة الناس بهم . ومنهم « أهل الكبر والمنافسة » فيجب على المرء أن يقابلهم بمثل عملهم لأنه إذا تواضع لهم ظنوا ذلك منه ضعفاً وتوهموا أن فعلهم هم صواب ، وأنه لا بد للناس من التواضع لهم . ومتى تكبر المرء عليهم تأذوا به وعلموا أن الذنب في ذلك منهم ورجعوا إلى التواضع وحسن المعاشرة .

وبما أن الفارابي عاش عيشة زهد فقد أكثر الكلام في الصداقات والعداوات وعالج ذلك الموضوع معالجة مثلى . ثم هو لم يتكلمْ على الأسرة والأولاد والخدم مثلاً لأنــه لم يتزوج ولا بنى أسرة ولا اتخذ خدماً . أما ابن سينا فقد اهتم بذلك كله اهتماماً شديداً وترك الكلام على الصداقة والعداوة لأنه كان يبني ذلك على منفعته هو ، فكل من نفعه صديقه بقطع النظر عن خصائصه وخِلاله .

ويرى ابن سينا في تربية الأطفال خاصة ، أن الصبي يجب البدء بتهذيبــه منذ فِطامه لئلا تثبت في نفسه الأخلاق الذميمة فيصعب بعد ذلك نزعها من نفسه . وليكنْ تهذيب الولد بالحمد مرة وبالتوبيخ أخرى ، وبالإيناس مــرة وبالإيحاش مرة ثانية . وإذا احتاج الوالد إلى ضرب ابنه فَلْيَضْرِبْهُ ، في المرة الأولى ، ضرباً قليلاً ولكن موجعاً ، فإن الضربة الأولى إذا كانت موجعة ساء ظنُّ الصبي بما بعدها واشتد منها خوفُه ؛ وإذا كانت خفيفة غير مؤلمة حَسُن ظنه بالباقي فلم يحفِلْ به وتمادى في غيّه .

فإذا بُدىء بتعليم الصبي عُلّم أولاً الدينَ ومحامد الأخلاق واختير له مؤدب عاقل ذو دين ، بصير برياضة الأخلاق حاذقٌ بتخريج الصبيان .. قد خدمَ سَراة الناس وعرف ما يتباهَون به من أخلاق الملوك .. وعرف آداب المجالسة والمؤاكلة والمحادثة والمعاشرة .

وينبغي أن يكون مع الصبي في مكتبه صبِية من أولاد الجلّة[1] ؛ حسنةٌ آدابُهم مرضية أخلاقهم ، فإن الصبي عن الصبي ألقنُ وهو عنه آخَذ وبــه آنس . ويجب ألاّ ينفرد المؤدب الواحد بصبي واحد لأن ذلك يحملهما كليهما على الضجر . ثم إن وجود أولاد كثار مع المؤدب أدعى إلى منافستهم في الخِلال الحميدة وإلى انشراح عقولهم بما يتحدثون فتتهذب أخلاقهم وتتحرك هِمَمُهم .

فإذا فرَغ الصبي من التعلم وجّهه المؤدب نحو صِناعة (مهنة) معينة تكون

---

(١) الاشراف .

موافقة لمزاجه و استعداده « إذ ليس كل صناعة يرومها الصبي ممكنةً مؤاتية » . ولو كانت كل صناعة مؤاتيةً لكل إنسان لاختار جميعُ الناس أرفع الصنائع . ولذلك وجدنا أن بعض الناس تؤاتيهم صناعات وبعضهم الآخر تؤاتيه صناعات أُخَرُ . ولهذه الاختيارات وهذه المناسبات والمشاكلات أسباب غامضة وعلل خفية تَدِقّ عن أفهام البشر وتلطُف عن القياس والنظر . وربما نافر طباعُ إنسان جميعَ الآداب والصنائع فلم يعلَق منها بشيء . ومن الدليل على ذلك أن إناساً من أهل العقل راموا تأديب أولادهم واجتهدوا في ذلك وانفقوا فيه الأموال فلم يدركوا ما حاولوا . فلذلك ينبغي لمدبِّر الصبي إذا رام اختيار الصناعة أن يَزِن أولاً طبع الصبي ويسير قريحته ويختبر ذكاءه فيختار له الصناعات بحسب ذلك . فإذا اختار له إحدى الصناعات تعرَّف قدر ميله اليها ورغبته فيها ونظر هل جرت منه على عِرفان أم لا ، وهل أدواته وآلاته مساعدة له عليها أم خاذلة ، ثم يبت العزم ، فإن ذلك أحزم في التدبير وأبعد من أن تذهب أيام الصبي فيما لا يؤاتيه ضياعاً .

* * *

والامام الغزالي إذا تكلم في التربية والتعليم مزج النواحي الفنية بالنواحي الدينية ، ولكنّ لذلك قيمةً مهمّة جداً في تاريخ التربية ، فهو قد بنى التعليم على أسس أخلاقية . وبما أن تحليل آداب المتعلم يصعب في هذا الكتاب فإنني سأكتفي بتحليل واجبات المعلم لأن فيها أموراً كثاراً تدل على عبقرية ، وخصوصاً إذا أدركنا أن الامام الغزالي توفي سنة ٥٠٥ للهجرة (١١١١ م). يقول الغزالي : ومن اشتغل بالتعليم فقد تقلد أمراً عظيماً ، ولذلك كان المعلم ثماني وظائفَ :

(أ) الشفقة على المتعلمين وأن يجرَيهم المعلّم مجرى بنيه .

(ب) إفادة العلم للآخرين من غير أن يطلب عليه أجراً لسببين ، أولهما أن رسالة التعليم أسمى من أن تقدر بالمال لأنها تجعل لصاحبها فضلاً في أن يهديَ إناساً إلى الحق والعلم . وثانيهما أن المتعلم يتبع أبداً مذهب معلمه ويكون من

أنصاره والمُشيدين برأيه، فعدّ الغزالي ذلك مكافأة للمعلم على تعبه في تعليم التلاميذ.

(ج) أن ينصح المعلم المتعلم بأن يطلب العلم للعلم لا للمباهاة والتكسب ، وينصحه بأن يتعلم العلوم النافعة المفيدة (وهي عند الغزالي العلوم التي تؤدي إلى الخير في الآخرة ، حتى إنه هو قال : طلبنا العلم لغير الله، فأبى أن يكون إلا لله) .

(د) أن يزجر المعلمُ المتعلمَ عن سوء الأخلاق بالتعريض ما أمكن ولا يصرح، وبطريق الرحمة لا بطريق التوبيخ ، فإن التصريح يَهتِك حجاب الهيبة ويورث الجرأة في الهجوم على الخلاف ويَهيج الحرص على الإصرار ، ولأن التعريض أيضاً يميل بالنفوس الفاضلة والأذهان الذكية إلى استنباط معانيه فيفيده فرح التفطن لمعناه رغبةً في العلم به .

(هـ) لا ينبغي لمعلم فن من فنون العلم أن يقبّح في نفس المتعلم العلومَ الأخرى ، « كمعلم اللغة إذ عادته تقبيح علم الفقه ، ومعلم الفقه عادته تقبيح علم الحديث والتفسير ... فهذه أخلاق مذمومة ... فيجب على المتكفل بتعليم علم واحد أن يوسع على المتعلم طريق التعلم لعلوم أخرى ... ويجب على المعلم أن يراعيَ التدريج في ترقية المتعلم من رتبة إلى رتبة .

(و) على المعلم أن يُلقيَ إلى التلميذ من العلم ما يحتمله عقله ولا يلقي اليه ما لا يبلغه عقله فينفِّرَه أو يخبط[1] عليه عقله ... ولا ينبغي أن يُفشيَ العالم كل ما يعلم إلى كل أحد ــ هذا إذا كان المتعلم يفهمه ولكن ليس أهلاً للانتفاع به ، فكيف إذا كان لا يفهمه .

(ز) في الناس أفراد حسُنت أخلاقهم وسرائرهم ورسخت في نفوسهم العقائدُ المأثورة عن السلف ولكنّ عقولهم تقصر عن فهم العلم الصحيح ، فينبغي للمعلم ألا يلقيَ إلى هؤلاء إلا المقدار الكافي لأمثالهم . ولا ينبغي أن يشوش عليهم

---

(١) خبط (بتشديد الباء) عليه عقله : (شوّشه) .

اعتقادهم فإنه لو ذكَر لهم أسرارَ العلوم وتأويل آيات القرآن الكريم « لانحلّ عنهم قيد العوامّ ولم يتيسر حينئذ للطالب أن يتقيد بقيد الخواصّ، فيرتفعَ عنه السد الذي بينه وبين المعاصي وينقلب شيطاناً مَريداً يهلك نفسه وغيره » . ولذلك « لا ينبغي أن يُخاض مع العوام في حقائق العلوم الدقيقة بل يقتصر معهم على العبادات وتعليم الأمانة في الصناعات التي هم بصددها » .

٥ ـ وكان للدُروز في حركتهم الدينية عبقرية عملية تَلْفِت الأنظار . إن الحركة الدرزية التي بدأت منذ أوائل القرن الهجري الخامس وأوائل القرن الحادي عشر الميلادي قد تجلت في مظهرين : في مظهر ديني ليس هنا مجال الكلام عليه وفي مظهر اجتماعي سنعالج منه موضع الشاهد فقط .

لقد استطاع المذهب الدُرزي أن يُقِرّ في نفوس اتباعه نظاماً أخلاقياً عملياً يندر أن نجد مثـــله بمثل هذه القوة وذلك الاستمرار عشرة قرون متوالية . ويُظن أن حسن الأخلاق في المذهب الدُرزي جزء من الدين ، والدرزي متصف بالعفاف والصدق وإتيان الفضائل . وليس مكان العبقرية أن يـــأمر المذهب الدرزي بهذه الأخلاق التي أمرت بها المذاهب كلُّها وأتت بها الفلسفات جميعها ، ولكن مكان العبقرية أن هذا « الأمر » لم يَفْقِدْ سلطته إلى اليوم .

على أن تعليل ذلك ليس صعباً ، فإن « المذهب » الدرزي مذهب اجتماعي أيضاً ، وقد عمل على أن يكون أتباعه « بيئة مُغلقة » . ونحن نعلم من علـــم الاجتماع أن أهل البيئة المغلقة أشد تمسّكاً بالأخلاق وبالعادات القومية مـــن أهل البيئات المطلقة ، لمكان الرقابة الصحيحة . إن الفرد من الدروز يشعر بهذه الرقابة عليه حتى ولو كان بعيداً عن بيئته « الحقيقية » ـ مع العلم بأن بعض الدروز إذا خالطوا أهل المدن وعايشوا أهل الترف فقدوا كثيراً من الأخلاق التي شبّوا عليها . ولكن مما لا ريب فيه أن المذهب الدرزي قد فعل عملياً أكثر مما استطاعت سائر المذاهب الدينية والفلسفية أن تفعله : لقد أصبحت الأخلاق جزءاً من الحياة الدرزية .

ج - عَبْقَرِيَّة ابن خَلْدُون

٦ـ أما الفيلسوف الذي جمع الفلسفة الاجتماعية وبذّ في كثير من وجوهها مَن تقدّمه أو تأخر عنه في الشرق وفي الغرب معاً فهو ولي الدين أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن محمد ... بن خالد بن الخطـــاب المعروف بابن خلدون (ت٨٠٨هـ = ١٤٠٦م) . ولا سبيل إلى إبراز عبقرية ابن خلدون كاملة في هذا الفصل من هذا الكتاب ، فإن العالم الاجتماعي ساطع الحصري كتب في هذا الموضوع جزأين في نحو خمسمائة وخمسين صفحة ولم ينته من كل شيء أراد ذِكْره ، مع أنه ذكَرَ الذي ذكَرَه على غاية من الوجازة [1] .

وسأتوسّعُ هنا في عَرْضِ آراء ابنِ خَلْدون الاجتماعية توسّعاً ظاهراً لسببين : أول ذَيْنِكَ السببين أنّ هذه الآراءَ الاجتماعيةَ نفسَها تتّسِم بملامحَ بارزةٍ من العبقريّة . وأمّا ثاني السببين فهو أنّ ابنَ خَلْدونٍ يَجِب أن يكون قد جَمَعَ في هذه الآراءِ مظاهرَ كثيرةً من العبقريّة العربيّة نفسِها فنسّقها ثمّ دوّنها في « مقدّمته » المشهورة . وإذا كانتْ « مقدّمة » ابنِ خَلدون شاهداً على عبقريّة ابنِ خلدونٍ ، فإنّها أيضاً مَظْهَرٌ للعبقريّة العربيةِ عامّةً .

وعبقرية ابن خلدون واسعة المدى عميقة الأصول ، ولو أحبّ منصف أن يحيط بها من أطرافها لَمَا وجد موضوعاً من موضوعات الاجتمـــاع البشري والثقافة الإنسانية ليس لابن خلدون فيه عبقرية خاصة . غير أنني لن أستطيع

---

(١) راجع دراسات عن مقدمة ابن خلدون ، تأليف ساطع الحصري جزآن، بيروت ١٩٤٣ و١٩٤٤؛ (الطبعة الثانية ، القاهرة ، دار المعارف) .

هنا أن أفعل ذلك لضيق المجال ولحسن تنسيق هذا الكتاب . ولذلك سأجمع ظواهر العبقرية عند ابن خلدون في مجموعات عملية قريبة المعالجة وهي :

أ . حقيقة التاريخ ومهمة المؤرخ .

ب . العوامل الطبيعية في تكوين الأمم وفي خلق طبائعها وميزاتها .

ج. العوامل الاجتماعية في نشوء الأمم .

د المؤسسات الاجتماعية في البدو والحضر .

هـ . العوامل العارضة في المجتمع الإنساني وتأريخها تأريخ فاهمٍ منصف .

* * *

حينما انتهى عبد الرحمن بن خلدون من تأليف كتابه في التاريخ « كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر ، في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر » أو كاد ، تبين له أن التاريخ ليس سرداً لأسماء الملوك ولا وصفاً للمعارك ولا حكاية لتقلُّب الدول وانتقال الامصار من دولة إلى دولة. ثم أنه رأى ايضاً بثاقب رأيه ان حوادث التاريخ تجري حسب قوانينَ وقواعد ، وتجري في مجارٍ تهيّئها لها عواملُ مختلفة . من أجل ذلك أراد أن يضع مقدمة تتناول جميع ذلك : تتناول طريقة كتابة التاريخ وتتناول أسباب تقلب الدول وتتناول المظاهر التي يشتمل عليها التاريخ الإنساني ، فكتب هذه الأمورَ كلها بتفصل واف ، وجعلها الجزء الأول من كتابه الذي سميناه قبل بضعة أسطر . إلا أننا نحن نسمي ذلك الجزء الأول : « مقدمة ابن خلدون » .

(أ) حقيقة التاريخ ومهمة المؤرخ — لما استعرض ابن خلدون كتب المؤرخين وجَدها مملوءة « بالمغالـــط في الحكايات والوقائع لاعتماد أصحابها فيها على مجرّد النقل غثّاً أو ثميناً إذ لم يَعْرِضوها على أصولها ولا قاسوها بأشباهها ولا سبروها بمِعيار الحكمة والوقوف على طبائع الكائنات وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار ، فضلوا عن الحق وتاهوا في بيداء الوهم والغلط ولا سيّمـــا في

إحصاء الأعداد ــ من الأموال والعساكر إذا عرَضت في الحكايات ، إذ هي مَظنّة الكَذِبَ ومطية الهَذر، ولابد من ردها إلى الأصول وعرضها على القواعد » .

ومع أن ابن خلدون يصف بذلك مؤرخي المسلمين ، فإن ذلك نفسه أشد انطباقاً على مؤرخي أوروبة إلى زمن ابن خلدون وإلى ما بعد زمن ابن خلدون ببضع مائة من السنين . فإذا كان ابن هشام والواقدي والمسعودي قد بالغوا في سرد بعض الأسباب وذكرِ بعض الأعداد ، وإذا كانوا أحياناً يتملّحون بذكر بعض الكرامات أو يُثبتون بعض الظنون أو يأخذون ببعض الأوهام ، فإن المؤرخين في أوروبة ظلوا يبنون تعليلهم لوقائع التاريخ على السحر والتنجيم والمنامات والكِهانة والعِرافة ــ وهم غافلون كل الغفلة عن العناصر الحقيقية والعوامل العمرانية التي تعمل في تسيير سفينة التاريخ : لقد ظل جان بودان الافرنسي المتوفى عام ١٥٩٦ ــ أي قبل أن يبدأ القرن السابع عشَرَ بأربع سنوات فقط وبعد موت ابن خلدون بقرنين اثنين ــ يعتقد بدلالات النجوم على أحوال الأفراد والأمم والدول . ولقد كانت النجامة من العلوم التي كانت تدرّس في جامعات أوروبة ، حتى أن كراسي تدريس النجامة ظلت في بعض الجامعات الإيطالية قائمة وعامرة إلى أواخر القرن السادس عشر للميلاد[1] .

وما يقال عن التنجيم يقال أيضاً عن رسوخ عقيدة المؤرخين الأوروبيين في السحر إلى القرن الثامن عشر للميلاد . ففي سنة ١٧٥٠ م حاكَمَ برلمان بروفانس في فرنسة راهباً يدعى جيرار بتهمة السحر ، ولم ينج جيرار من الحرق إلا لأن آراء القضاة قد انقسمت في شأنه قسمين متساويين [2].

أما ابن خلدون فقد نفى الخرافاتِ كلَّها من تعليل حوادث التاريخ وحمل عليها وقال بصراحة إن حوادث التاريخ مقيدة بقوانينَ طبيعيةٍ واجتماعية . ومع

---

(١) ساطع الحصري ١ : ٣٥ .
(٢) نفسه ١ : ٤٠ ــ ٤١ .

أن ابن خلدون يذكر أن التاريخ » في ظاهره لا يزيد على إخبار عن الدول »، فإنه يقول إنه « في باطنه نظرٌ وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق ، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق » .

والتاريخ عند ابن خلدون ليس فناً واحداً منقطعاً كعلم الحساب الذي لا يحتاج مثلاً إلى التاريخ والجغرافية والموسيقى والأدب ، بل « هو محتـــاج إلى مآخذَ أوسعَ كثيراً من مهمة المؤلف في الحساب والهندسة ، إذ التاريخ أكثر تشعباً وأشد تأثّراً بما يلابسه من العوامل والأحوال . إن « الأحوال إذا اعتمد فيها على مجرّد النقل ولم تحكّم فيها أصولُ العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني ، ولا قِيس الغائب بالشاهد والحاضر بالذاهب فربما لم يُؤمَن فيه من العثور ومزلّة القدم والحَيدَ عن جادّة الصدق ... فالماضي أشبه بالآتي من الماء بالماء » .

ثم يبسُط ابن خلدون مهمة المؤرخ فينصحه بألاّ يذهلَ « عن تبدل الأحوال والامم والاجيال بتبدل الاعصار ومرور الأيام ... وذلك أن أحوال العالم وعوائدهم ونِحَلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقرّ ، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال الى حال . وكما يكون ذلك في الاشخاص والاوقات والامصار ، فكذلك يقع في الآفاق والاقطار والازمنة والدول » .

ثم ان ابن خلدون يُجمل ذلك كله احسن إجمال ويعرّف التاريخ تعريفاً علمياً صحيحاً ويرينا مداه الحقيقي ويحلل نفسية المؤرخ فيقول :

ولذلك « كانت حقيقة التأريخ أنه خبر عن الاجتماع الانساني الذي هو عمران هذا العالم وما يَعرِض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحّش والتأنس والعصبيات واصناف التغلّبات للبشر بعضِهم على بعض ، وما ينشأ عن ذلك من المُلكَ والدول وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والصنائع وسائر ما يحدث من ذلك العمران بطبيعته من الأحوال .

« ولما كان الكَذب متطرّقاً بطبيعته للخبر ؛ وله اسباب تقتضيه ، فمنها التشيّعات

للآراء والمذاهب ، فان النفس اذا كانت على حال الاعتدال في قَبول الخبر اعطته حقَّه من التمحيص والنظر حتى تتبيّن صدقه من كَذِبه . وإذا خامرها تشيع لرأي او نحِلة قبلت ما يوافقها من الاخبار لأول وهلة ، وكان ذلك الميْلُ والتشيع غِطاء على عين بصيرتها عن الانتقاد والتمحيص فتقع في قَبول الكذب ونقله . ومن الأسباب المقتضية للكذب في الاخبار ايضاً الثقةُ بالناقلين ، وتمحيص ذلك يَرجِع الى التعديل والتجريح . ومنها الذهول عن المقاصد فكثير من الناقلين لا يعرف القصد بما عاين او سمع وينقل الخبر على ما في ظنه وتخمينه فيقع في الكذب . ومنها توهم الصدق وهو كثير ، وانما يجيء في الاكثر من جهة الثقة بالناقلين . ومنها الجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع لأجل ما يُداخلها من التلبيس والتصنَع فينقلها المخبر كما رآها ، وهي بالتصنع على غير الحق في نفسه . ومنها تقرّب الناس في الاكثر لأصحاب التَجِلّة والمراتب بالثناء والمدح وتحسين الأحوال واشاعة الذكر بذلك ، فيستفيض الإخبار بها على غير حقيقة ، فالنفوس مُولعةٌ بحب الثناء ، والناس متطلعون الى الدنيا واسبابها من جاه او ثروة ، وليسوا في الاكثر براغبين في الفضائل ولا متنافسين في ارضاء أهلها . ومن الأسباب المقتضية له (للكذب) — وهي سابقة على جميع ما تقدم — الجهلُ بطبائع الأحوال في العمران ، فان كل حادث من الحوادث ذاتاً كان او فعلاً لا بدّ له من طبيعة تخصُّه في ذاته وفي ما يَعْرِض له من أحواله . فاذا كان السامع عارفاً بطبائع الحوادث والاحوال في الوجود ومقتضَياتها أعانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصدق والكذب . وهذا ابلغ في التمحيص من كل وجه يعرض ... » .

فاذا قِسنا سائر المؤرخين في الشرق والغرب بابن خلدون ، واعتبرنا عقليته العلمية واتجاهه الصائب ، لم نَعْدُ الحق ولم نبالغ اذا جعلناه مؤسس علم التاريخ في العالم كله . حتى إن الذين جاءوا بعده ، امثال جان بودان الفرنسي (ت ١٥٩٦ م) وجيوفاني باتيستا فيقو الايطالي (ت ١٧٤٤ م) من الذين يحبّ الغربيون ان يَعزوا اليهم فضل تأسيس علم التاريخ ، قد قصّروا عنه تقصيراً

عظيماً . هذا مع ان فيقو مثلاً جاء بعد ابن خلدون بثلاثمائة واربعين عاماً ، ومع ذلك فلم يستطع ان يتحرر من الخرافات والاوهام التي نبّه ابن خلدون عليها وحذّر من الوقوع فيها .

(ب) العوامل الطبيعية في تكوين الامم — ولما ادرك ابن خلدون ان التاريخ فى حقيقته « خبر عن الاجتماع الانساني بكل ما فيه » انصرف الى درس المجتمع نفسِه ليكشف عن تلك العوامل التي تُكسب الامم كيانها وطبائعها وميزاتها .

يعتقد ابن خلدون ان للبيئة الطبيعية الأثرَ الاول في تكوين الامم وإكسابها طبائعَها وخصائصها . فالامم تختلف في ألوانها ونشاطها وشجاعتها وكثرة عددها اوقلته وفي ما فطرت عليه من الطبائع باختلاف مساكنها من وجه الارض بين جبل وسهل وباديـــة ، في منطقه باردة او حارة او معتدلة ، وفي بقعة خصبة او قاحلة . ولذلك يقول ابن خلدون : « فلهذا كانت العلوم والصنائع والمباني والملابس والاقوات والفواكه بل الحيوانات وجميع ما يتكون في الاقاليم المتوسطة مخصوصة بالاعتدال ، وسكانها من البشر اعدل اجساماً والواناً واخلاقاً واديانا ... اما الاقاليم البعيدة عن الاعتدال ... فأهلها ابعد من الاعتدال في جميع احوالهم ... وفواكه بلادهم غريبة التكوين مائلة الى الانحراف .. واخلاقهم قريبة من خُلُق الحيوانات العُجم حتى لَيُنْقَلُ عن الكثير من السودان .. انهم يسكنون الكهوف والغياض ويأكلون العشب وانهم متوحشون غير مستأنسين يأكل بعضهم بعضاً .. والسبب في ذلك انهم لبعدهم عن الاعتدال يقرب عرض امزجتهم واخلاقهم من عُرض الحيوانات العُجم ويبعدون عن الانسانية بمقدار ذلك ... وقد رأينا من خلق السودان على العموم الخفة والطيش وكثرة الطرب فتجدهم مولَعين بالرقص على كل توقيع موصوفين بالحمق في كل قطر ، والسبب الصحيح في ذلك كله ... الحرارة ... وكذلك تجد المتنعمين بالحمامات اذا تنفسّوا في هوائها ... حدث لهم فرح ، وربما انبعث الكثير منهم بالغناء الناشىء عن السرور .

« وكذلك يلحق بهم قليلاً أهلُ البلاد البحرية.لأن هواءها متضاعف الحرارة بما ينعكس عليه من اضواء بسيط البحر واشعّته ... ولذلك كانت حصتهم من توابع الحرارة والفرح والخفة اكثر من بلاد التلول والجبال الباردة » .

وللأغذية عند ابن خلدون اثر كبير في صفات الامم ، فان الافراط في النهَم وخصوصاً في اكل اللحم والادَم (الدهن والسمن) يترك فضلات في المعدة فيتبع ذلك انكساف الألوان (اصفرارها) وقبح الاشكال . ثم ان المتنعمين في المدن والمترَفين يكونون اقلّ احتمالاً للامراض من الذين تعودوا حياة التقشف والعيش في البادية .

(ج) العوامل الاجتماعية في نشوء الامم — اذا كان للبيئة الطبيعة اثر في تكوين الأمم ، فان للتنازل (النزول والسكن في مكان واحد) والتعايش اثراً اعظم في نشوء تلك الأمم نفسها ، ذلك لأن البيئة الطبيعية تقدم للانسان الأمور الضرورية الاولى كما تقدمها للحيوان والنبات ، ولكنّ « الاجتماع الإنساني الحقيقي » هوالذي يخلق الحضارة والثقافة ، وهو الذي يرفع الإنسان فوق الحيوان.

حينما يَنزِل الناس في مكان واحد يُضطرون إلى أن يتعاونوا على أسباب الحياة . وفي هذه الأثناء يقلد بعضهم بعضاً تقليداً مزدوجاً : تقليداً اختيارياً وتقليداً قَسْرياً (إجبارياً)، هذان النوعان من التقليد يرجعان إلى أصل واحد . وأول ما يتجه الإنسان إلى التقليد يتجه إلى تقليد من يعتقد أو يشعر أنه أقوى منه في الجسم كأبويه وأخوته الكبار ورجال الحي ، أو في العلم كأساتذته والمشهورين من العلماء ، أو في المال والجاه كالملوك والأمراء ، أو مَن نالوا حظاً من حظوظ الدنيا كذوي المراتب السياسية والقواد والتجار . وكذلك يقلد الإنسان عادة من يجد في أعمالهم مطامح لخياله كفتيان[1] الحي وفرسان التاريخ . وقد يبعُد الإنسان في التقليد فلا يكتفي بتقليد الذين يعيش معهم مباشرة ، بل يقلد

---

(١) الفتى : السيد الجريء الشجاع .

جيرانه أو الأمم التي تعيش على تخوم بلاده . وعمدة التقليد أن يشعر الإنسان أنه أدنى دركة من الذين يقلدهم ، ولذلك صح قول العامة ــ كما يقول ابن خلدون نفسه ــ إن الناس على دين الملك .

ثم أن ابن خلدون يكشف عن ناحية الضعف الإنساني في التقليد ، فإن أكثر المقلدين لا يذهبون إلى أبعدَ من تقليد الأمور الظاهرة . فإذا ملَكهم رجلٌ ما أو تغلبت عليهم أمة غريبة قلدوا ذلك الملك أو تلك الأمة في ظاهر أحوالها : في لباسها وزِيّها وطعامها ورسوم الحياة عندها، ويغفلون عن أن تلك الأمة مثلاً إنما تغلبت عليهم لمكان عصبيتها وقوتها وعلمها ولما عندها من حضارة صحيحة. إلا أن وهم الناس لا يذهب عادة إلى أبعد من التقليد الظاهر الهين ، ثم هم يغفلون عما وراء ذلك كله .

على أن هذا التقليد لا يكون دائماً اختيارياً بل هو يتخذ أيضاً شكلاً قسرياً حتمياً في أكثر الأحيان ، حتى ليجدُ الإنسان نفسه مضطراً إلى التشبه بقومه وأهل مذهبه وأقاربه ، وإن كان هو لا يعتقد صواب ما يفعلونه . ولذلك قال ابن خلدون في المقدمة (ص ٢٩٤) : « فإن من أدرك مثلاً أباه وأكثر أهل بيته يلبَسون الحرير والديباج ويتحلَّوْن بالذهب في السلاح والمراكب ويحتجبون عن الناس في المجالس والصلوات فلا يمكنه مخالفة سلفه في ذلك (بالخروج) إلى الخشونة في اللباس والزِيّ والاختلاط بالناس ، إذ العوائد حينئذ تمنعه وتقبح عليه مرتكبه : (فعلَه)ولو فعله لَرُمِيَ بالجنون والوسواس في الخروج عن العوائد دُفعة (واحدة) ، وخشي عليه عائدة ذلك وعاقبته في سلطانه » .

ثم إنك واجد أن ابن خلدون في هذا الفصل نفسه لا ينكر أن يخرج الإنسان عن بعض عوائد سلفه وقومه ، ولكن يجب ألا يفعله دفعة واحدة بل بالتدريج ، ذلك لأن « التطور التدريجي » قانون من قوانين المجتمع الإنساني والحافز الحقيقي لرُقيّه . وهو يذكر بوضوح أن هذا التبدل يقع حتماً ولكن بالتدريج لأنه نتيجة

محاكاة الإنسان لغيره وحب أهل الملك الحاضر مخالفةَ أهل المُلكِ السابق[١] .

* * *

والاجتماع يدعو إلى العصبية « وهي النُعرة على ذوي القُربى وأهل الأرحام أن يناهَم ضيمٌ أو تُصيبَهم هَلكة » . ويعدّ ابن خلدون مصادر العصبية ، فيرى أنها « نظرياً » تأتي من النسب ، فأهل النسب الواحد يشعرون باتصال بينهم يدفعهم إلى التناصر والتعاطف. إلا أن عالِمَنا الاجتماعي عبد الرحمن ابن خلدون يرى أبعد مما يتراءى لنا عادة : إن هذا النسب كما يرى هو بوضوح « أمر وهمي لا حقيقة له ، وإنما نفعه في هذه الوُصلة والالتحام » والمناصرة . ومعنى ذلك عنده أنه إذا كان رجلان نسيبان وكان أحدهما بعيداً عن الآخر أو قليل المخالطة له فإنه لا يشعر نحوه بصلة وثيقة ، بخلاف ما إذا كان ثمت رجلان غير نسيبين ولكن يسكنان مكاناً واحداً ويتخالطان ، فإنهما يشعران حينئذ بلُحمة قوية وصلة وثيقة . ولذلك رأى ابن خلدون أن من مصادر العصبية أيضاً المصاهرة والولاء والحِلف .

أما القيمة العملية للعصبية فهي القوة والتناضر ، فإذا فقدت العصبية قوتها فقد فقدت قيمتها العملية وعادت أمراً وهمياً لا فائدة منه . ويطبق ابن خلدون نظريته هذه على « العصبية القرشية » ويعود بنا إلى أيام الخلفاء الراشدين والدولة الأموية ويقول إن الخلافة كانت منذ أيام أبي بكر إلى آخر أيام مروان الثاني (١١ — ١٣٢ هـ = ٦٣٢ — ٧٥٠ م) في قريش لا لشيء إلا لأن عصبية قريش كانت يومذاك أقوى من سائر عصائب العرب . ولكن لما فقدت قريش قوتها تماماً في أواسط دولة بني العباس لم يبق ثمت فائدة من الإصرار على أن تظل الخلافة في قريش . إن الخلافة لمن يستطيع أن يدافع عنها ، وأن البركة الحاصلة « من النسب القرشي لا تقوم مقام القوة الضرورية للدفاع عن الخلافة » .

---

(١) راجع مقدمة ابن خلدون ص ٥ ، ٦ ؛ ٩ ، ١٠ ، ٢٨ ، ٢٩ الخ ..

(د) المؤسسات الاجتماعية في البدو والحضر ــ والعمران نوعان : بدْوي وحضري، والأول سابق على الثاني ضرورةً ومادةً له، وكلاهما ضروري . هذان النوعان من الاجتماع يقتضيان مؤسسات اجتماعية تقوم بحاجاتهما وتحفظ كيانهما . ولا ريب أبداً في أن الحاجة إلى أمثال هذه المؤسسات أشد ضرورة في الاجتماع الحضري منها في الاجتماع البدوي ، ذلك لأن الحضر يستبحر (يتسع) فيه العمران وتزدهر الحضارة وتنشأ الدولة .

وأول هذه المؤسسات الاجتماعية « الدين » ، فإنه يكون للأمم وجهاً من أوجه العصبية ويزيد هذه العصبية قوة . وابن خلدون يذكر بصراحة أن قوة العصبية مقدَّمة على كل شيء، حتى إن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتِمّ . ولكن إذا كان في أمة ما عصبية ثم نشأت فيها دعوة دينية ، فإن هذه الدعوة الدينية تزيد تلك العصبية قوة إلى قوتها .

وثاني هذه المؤسسات « الحامية » ، فإن الأمم في بداوتها وفي حضارتها تحتاج إلى الدفاع عن نفسها وعما في حَوزتها . أما أهل البدو فكل فرد فيهم « حامية لنفسه ولمن يعتمد عليه من أهله القاصرين في القوة عنه » . وبكلمة ثانية « إن كل رجل بالغ يعتبر في البدو من مجموع الحامية التي يجب أن تدافع عن القبيلة » . من أجل ذلك ينشأ البدو على الحاجة إلى الشجاعة ثم « تتنزل الشجاعة منهم منزل الطبيعة » .

وأما أهل الحضر (المدن) فلا يمكن أن يكونوا جميعهم حامية ــ لتعدد مقتضَيات الحضر ــ ولذلك يُنشِئون حامية لهم من « الجند » ويبنون الأسوار حول المدن . فتراهم من أجل ذلك ينشأون مُتَّكلين على حماية غيرهم لهم ويستنيمون إلى الأسوار التي تدفع عنها الغارات فينشأون أقل شجاعة من أهل البدو وأبعد منهم عن خوض الحروب .

ويرى ابن خلدون في المقام الثالث أن المجتمع ليس طبقة واحدة ، بل هو على الحقيقة طبقات تنقسم بانقسام الأعمال التي تعملها كل طبقة لكسب معاشها.

فالحياة الاجتماعية بين الزراع تختلف من الحياة الاجتماعية بين الصناع أو الرعاة او التجار ، إلى آخر ما هنالك من وجوه الأعمال في البدو أو في الحضر (ص ١٢٠) :

« اعلم أن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحْلتهم من المعاش ، فإن اجتماعهم إنما هو للتعاون على تحصيله والابتداء بما هو ضروري منه وبسيط[١] قبل الحاجيّ والكمالي . فمنهم من يستعمل الفلح من الغراسة والزراعة ، ومنهم من ينتحل القيام على الحيوان من الغنم والبقر والمَعْز والنحل والدود لنتاجها واستخراج فضلاتها . وهؤلاء القائمون على الفَلْح والحيوان تدعوهم الضرورة ولا بدّ إلى البدو[٢] لأنه متسع لما لا تتسع له الحواضر من المزارع والفدن والمسارح للحيوان وغير ذلك . فكان اختصاص هؤلاء بالبدو أمراً ضرورياً لهم . وكان حينئذ اجتماعهم وتعاونهم في حاجاتهم ومعاشهم وعمرانهم من القوت والكِنّ[٣] والدِفء إنما هو بالمقدار الذي يحفظ الحياة ويحصّل بُلغة العيش من غير مزيد عليه للعجز عما وراء ذلك .

« ثم إذا اتسعت أحوال هؤلاء المنتحلين للمعاش وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرفه دعاهم ذلك إلى السكون والدعَة وتعاونوا في الزائد على الحاجة واستكثروا من الاقوات والملابس والتأنق فيها وتَوْسِعَة البيوت واختطاط المدن والأمصار للتحضّر . ثم تزيد أحوال الرفه والدعة فنجيء عائدات الترف البالغة مبالغَها في التأنق في علاج القوت واستجادة المطابخ وانتقاء الملابس الفاخرة في أنواعها من الحرير والديباج وغير ذلك ، ومعالاة البُيوت والصروح .....

و « من هؤلاء من ينتحل في معاشه الصنائع ، ومنهم من يتنحل التجارة

---

(١) في الأصل : « نشيط » ، وهو خطأ مطبعي ظاهر .
(٢) يقصد ابن خلدون بالبدو « البادية » وهو استعمال صحيح .
(٣) الكن : المسكن .

وتكون مكاسبهم أنمى وأرفه من أهل البدو ، لأن أحوالهم زائدة على الضروري ومعاشُهم على نسبة وُجْدهم » .

• • •

ثم إن المجتمعات البدوية والحضرية على السواء تحتاج إلى شكل مـــا من أشكال الحكومة ـــ أبرز المؤسسات الاجتماعية على الإطلاق وأهمها ـ فإن كل اجتماع إنساني بحاجة إلى وازع أو حاكم يقيم العدل ويدفع الناس بعضَهم عن بعض ، « وإنما المُلك على الحقيقة لمن يستعبد الرعيـــة وَيجبي الأموال ويبعث البعوث (يرسل الجيوش لمحاربة العدو) ويحمي الثغور[1] ولا تكون فوق يده يد قاهرة . وهذا معنى الملك وحقيقته في المشهور ، فمن قصّرت به عصبيته عن بعضها ... فهو مَلك ناقص لم تتم حقيقته . ومن قصرت به عصبيته عن الاستعلاء على جميع العصبيات والضرب على سائر الأيدي وكان فوقه حُكمُ غيره فهو أيضاً ملك ناقص » .

ثم إن مصلحة الرعية في السلطان ليست في ذاته وجسمه من حسن شكله أوملاحة وجهه أوعِظَم جِثمانه أو اتساع علمه أو جودة خطه أو ثقوب ذهنه ، وإنما مصلحتهم فيه من حيث إضافته اليهم ... فحقيقة السلطان أنه المالك للرعية القائم في أمورهم عليهم » .

وللدولة عند ابن خلدون خمسه أدوار (ولكنها في الحقيقة أربعة) :

(أ) طور السعي إلى الملك والظفر به بالغلَبة .

(ب) طور الاستبداد والانفراد بالملك ومدافعة المنافسين .

(ج) طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك بعد أن أمِنَ أهلُ المُلك منافسةَ خصومهم وضمِنوا خضوع الرعية .

---

(١) الثغر هو المكان الذي يخشى منه مجيء العدو براً أو بحراً .

(د) طور القنوع بالملك ومسالمة الأعداء والخصوم والتقليد في الحكم لمن سبق .

(هـ) طور الاسراف والتبذير والانصراف إلى الشهوات واصطناع بطانة السوء ، والغفلة عن أمور المملكة فيقعد قوم الملك وكبار رعيته عن نصرتـــه ويحقدون عليه فيفسد جنده وجبايته ويختل أمره ويزول ملكه .

وكل دولة تحتاج إلى أمرين : إلى جند وإلى مال به قوام الجند . فأما الجند فيكثرون ويقلّون على نسبة عدد السكان ؛ وتكثر الحاجة اليهم أو تقل على نسبة اتساع الأرض وضيقها . وأما المال فيأتي من الجباية (الضرائب) . والجبايـــة تكون في أول الدولة قليلة الوزائع كثيرة الجملة (أي أن المتوجب على كل فرد من الضريبة يكون قليلاً ، أما المجموع الحاصل من جميع الأفراد فيكون كثيراً) وذلك لأن الدولة تكون في أول أمرها بدوية لا تحتاج إلى نفقات كثيرة فلا تحتاج إلى أن تفرض ضريبة باهظة على كل فرد . ثم إنها تكون في أول أمرها قوية فتستطيع جمع الضرائب من كل فرد فيعظم مجموع ما تحصله منهم .

ويدرك ابن خلدون أن لقلّة الضرائب فائدةً في العمران، وذلك إذا أدرك الناس أن الدولة لا تبهظهم بضرائبها وسّعوا تجاراتهم وابتنوا الدور. ولذلك يرى أن من الحكمة أحياناً أن تتغافل الدولة عن جمع جزء من الضرائب إذا لم تكن في حاجة اليها . لأن العمران إذا زاد زاد معه عدد الذين تستحق عليهم الجباية فتستعيض الدولة من الجباية المستجدة مثل ما أضاعته بتغافلها الأول وزيادة .

أما في آخر الدولة فتزيد الوزائع وتقل الجملة، وذلك لأن الدولة تكون قد أقبلت على الترف فتحتاج إلى أموال كثيرة فتزيد معدل الضرائب . ثم إنّ الدولة تكون قد ضعُفت أيضاً فتعجز عن جمع الضرائب فيقل المبلغ المجموع منها ، وخصوصاً الضرائبَ المستحقة على المقاطعات النائية الواقعة في أطراف الدولة .

ثم تزيد حاجة الدولة إلى المال ويزيد ضعفها عن جمع الضرائب المباشرة « فيستحدث صاحب الدولة أنواعاً من الجباية (غير المباشرة) يضربها على البياعات ويفرض لها مقداراً معلوماً على الأثمان في الأسواق وعلى أعيان السلع في أموال المدينة ... فتكسد الأسواق لفساد الآمال ويؤذن (ذلك) باختلال العمران » . وهذا يدعو إلى نقص الجباية نقصاً كبيراً فيلجأ السلطان (الدولة) إلى الزراعة والتجارة، وهذا مضرّ بالرعايا وبالجباية، وذلك لأن الدولة تملك رأس مال كبيراً، إذا نسب إلى رؤوس أموال الأفراد . « ثم إن السلطان قد ينتزع الكثير من ذلك إذا تعرّض لها غصباً أو بأيسر ثمن أو لا يجد من يناقشه في شرائه فيبخس ثمنه عا بائعه . ثم إذا حصّل فوائد الزراعة .... من حرير أو عسل أو سكّر ... يكلف (أصحابُ السلطان) أهلَ تلك الأصناف... بشراء تلك البضائع ولا يرضون في أثمانها إلا القيم وأزيد... وقد ينتهي الحال إلى أنهم يتعرضون لشراء الغلات والسلع من أربابها الواردين على بلدهم ويفرضون لذلك من الثمن ما يشاءون ويبيعونها في وقتها لمن تحت أيديهم من الرعايا بما يفرضون من الثمن . وهذا أشد من الأولى وأقرب إلى فساد الرعية واختلال أحوالهم » .

* * *

وحياة الشعب في المدن تقتضي أموراً لا تقتضيها السكنى في البدو . وكما أن سكنى البدو لا تتفق إلا لأهل الشجاعة والعصبية ، فإن سكنى المدن لا تتفق إلا للأغنياء أو التجار أو أبناء الدولة، « وذلك لأن المِصر (البلد) الكثير العمران يكثر ترفه وتكثر حاجات ساكنة من أجل ذلك الترف وتُعتاد تلك الحاجات لما يدعو اليها ، فتنقلب ضرورات » . فالبدوي الذي « ليس دخله كثيراً » لا يستطيع القيام بجميع النفقات التي يدعو اليها نزول المدن كغلاء الأسعار وكثرة الضرائب واتساع أسباب الترف ، إلا أن يكون قد جمع أموالاً كثيرة فحينئذ يسري عليه القانون الطبيعي وينتقل من سكنى البادية إلى سكنى الحضر .

وللأسعار في المدن قانون لفت نظر ابن خلدون فقال : « فإذا استبحر المصر

وكثر سكانه رخُصت أسعار الضروري من القوت وما في معناه، وغلت أسعار الكمالي من الأدم والفواكه وما يتبعها . وإذا قل ساكن المصر وضعف عمرانه كان الأمر بالعكس . والسبب في ذلك أن الحبوب من ضرورات القوت فتتوفر الدواعي على اتخاذها ، إذ كل أحد لا يهمل قوت نفسه ولا قوت منزله لشهره أو سنته فيَعُم اتخاذُها أهلَ المصر أجمع أو الأكثر منهم في ذلك المصر أو في ما يقرب منه ، لا بد من ذلك ، وكلٌ متخذٌ لقوته ، فتفضُل عنه وعن أهل بيته فضلة كبيرة تسد خلة كثيرين من أهل ذلك المصر من غير شك فترُخص أسعارها في الغالب .

وأما سائر المرافق من الأدم والفواكه وما اليها فإنها لا تعم فيها البلوى ولا يستغرق اتخاذُها أعمال أهل المصر أجمعين ولا الكثيرين منهم . ثم إن المصر إذا كان مستبحراً موفور العمران كثير حاجات الترف توفرت حينذاك الدواعي على طلب تلك المرافق (الكمالية) والاستكثار منها ، كل بحسب حاله ، فيقصّر الموجود منها (عن) الحاجات قصوراً بالغاً ويكثر المستامون لها ، وهي في نفسها قليلة ، فيزدحم عليها أهل الأغراض ويبذل أهل الرفه والترف أثمانها بأسراف لحاجتهم اليها أكثر من غيرهم (أكثر منهم إلى غيرها) فيقع فيها الغلاء » .

ولابن خلدون رأيُ في العمل وقيمةِ الاشياء يحسُنُ ايرادُه هنا . قال ابن خلدون :

« ... ثمّ اعلَمْ أنّ الكَسْبَ إنّما يكون بالسَعْيِ في الاقتناء والقَصْدِ الى التحصيل فلا بدّ من سَعْيٍ وعمل ، ولو في تناوله وابتغائه من وجوهه ... فلا بدّ من الأعمال الانسانيّة في كلّ مكسوبٍ ومُتَمَوَّلٍ لأنّه إن كان عملاً بنفسه مثل الصنائع فظاهرٌ ، وان كان مُقْتَنىً من الحَيَوانِ والنبات والمَعْدِن فلا بدّ فيه (أيضاً) من العمل الانسانيّ .... والاّ لم يحصُلْ ولم يَقَعْ به انتفاعٌ .... فاعلَمْ أنّ ما يُفيده الانسانُ ويَقْتنيه من المُتَمَوَّلات ان كان من الصنائع **فالمُفاد المُقْتَنى منه قيمة عَمَلِهِ** ، وهو القصد بالقُنْيَةِ ، إذ

ليس هناك الاّ العملُ وليس بمقصودٍ بنفسه للقُنْية . وقد يكون مَعَ الصنائع في بَعْضها غيرُها مثلَ النجارة والحياكة مَعَهما الخَشَبُ والغَزْلُ ؛ إلاّ أنَّ العملَ فيهما أكثرُ فقيمتُه أكثرُ . وإن كان من غيرِ الصنائع فلا بدَّ في قيمةِ ذلك المُفاد والقُنْية من دخولِ قيمةِ العمل الذي حصلتْ به ، إذ لولا العملُ لم تحصل قُنْيَتُها . وقد تكون ملاحظةُ العملِ ظاهرةً في الكثير منها فتُجْعَلُ له حِصَّةٌ من القيمة عَظُمَتْ أو صَغُرت . وقد تَخْفى ملاحظة العمل كما في أسْعار الأقواتِ بين الناس ، فانّ اعتبارَ الأعمال والنَفَقات فيها مُلاحَظٌ في أسعار الحبوب ــ كما قدّمناه ــ لكنّه خَفِيّ في الأقطار التي علاجُ الفَلْحِ فيها ومَؤونَتُه يسيرةٌ فلا يَشْعُرُ به الاّ القليلُ من أهلِ الفَلْحِ . فقد تَبَيَّن أنَّ **المفاداتِ والمُكْتَسبَات كلّهــا أو أكثرُها إنما هي قِيَمُ الأعمالِ الإنسانيّة .....** »

* * *

والدولة عند ابن خلدون لها اعمار ومُدَد لا تتخطاها في الحقيقة . فاذا شارفت الدولة مدتَها واقبلت على الهرم ظهر لذلك علامات اوّلُها كثرة العصائب « فان الأوطان الكثيرة القبائلِ والعصائب قل ان تستحكم فيها دولة . والسبب في ذلك اختلاف الآراء على الدولة والخروج عليها في كل وقت . وثاني تلك العلامات الترف لأن السلطان اذا أمِن على ملكه انصرف الى الدعَة والترف والتنعم بما صارت اليه دولته ، فتزيد نفقات تلك الدولة ولا يفي دخلهــم بخرجهم ، فالفقير منهم يَهْلِك ، والمُتْرَف يستغرقُ عطاءه بترفه ، وتقل الجباية ويقصّر مال الدولة عن جميع مرافقها فيوقع اهلُ الدولة حينئذ العقوباتِ بالرعية وينتزعون ما في ايدي الكثيرين منهم ، يستأثرون به على الرعية او يوثرون به ابناءهم وصنائع دولتهم فيضعفونهم (يعني يضعفون الرعية التي تدفع الضرائب) عن اقامة احوالهم ، فيضعُف صاحب الدولة بضَعفهم .

وثالث تلك العلامات صِغَر سنّ السلطان ، فقد يتفق « ولاية صبي صغير

او مُضعَف مى اهل المنبت يترشح للولاية بعهد من ابيه او بترشيح ذويه ... ويُؤنَس منه العجز عن القيام بالملك فيقوم به كافله من وزراء ابيه وحاشيته او قبيله ، ويُورّي بحفظ امره عليه حتى يُؤنَسَ(يأنس؟) منه الاستبداد، ويجعل ذلك ذريعة للمُلك (يعني لأن يَمْلِك عنه) . فيَحْجُبُ الصبيَّ عن الناس ويعوّده (كافله) ترف احواله ويُسيّمه في مراعيها متى امكنه ويُنسيه النظرَ في الأمور السلطانية حتى يستبد عليه . وهو (اي السلطان الصغير السن) ، بما عَوده واليه ، يعتقد ان حظ السلطان من الملك انما هو جلوس السرير واعطاء الصفقة[1] وخطاب التهويل والقعود مع النساء خلف الحلجاب ؛ وان الحل والربط والنهي والأمر ومباشرة الاحوال الملوكية وتفقّدها — من النظر في الجيش والمال والثغور — انما هو للوزير » . حينئذ ينتقل الملك الحقيقي للوزير او للمستبد بأمر ذلك السلطان الصغير ولا يبقى له هو من الملك الا الاسم والا المظاهر الخارجية . هذه الحال تنشأ في ابناء الملوك لأنهم ينشأون عادة « منغمسين في نعيم الملك قد نَسُوا عهد الرجولة وأَلِفوا اخلاق الدايات والآظار ورُبّوا عليها فلا ينزِعون الى رئاسة ولا يعرفون استبداداً من تغلّب . انما همهم في القنوع بالاُبّهة والتنافس في اللذات وانواع الترف ... »

واما العلامة الرابعة من علامات اقبال الدولة على الهرم « فالحجاب » ، وهو « يقع في آخر الدولة » لأمرين : اولهما ان الملك يريد ان يتمتع بملاذّ الملك هو وأولياؤه من غير ان ينغّص عليهم العامة صفاء اجتماعهم . وثانيهما — وهو اجدرهما بالاعتبار — « الاستتار » عن الناس حتى لا يتطلعوا على ضعف السلطان . فان السلطان ما دام ذا عصبية قوية وما دام قادراً على ادارة الدولة بنفسه وجباية الضرائب وحماية البلاد من العدو فلا يخشي ان يتصل به شعبه . ولكنه اذا عجَز عن ذلك كله خاف ان تتصل به رعيته فتعْرِفَ حقيقة حاله

---

(١) المبايعة بالملك ، وما يتبع ذلك من الوجاهة والاحتفال .

فتقِلّ هيبتهم إيّاه ؛ وقد يحملهم ذلك على خلعه .

هذه علامات الهرم في الدولة ، وليس ذلك بذي بال في المجتمع الانساني ، لأن معنى ذلك ليس اكثر من ان تذهب دولة و تأتيَ دولة غيرها ، او ان يتبدّل شكل الدولة او ان تتغير الاسرة المالكة . اما الخطر الحقيقي فحينما تصبح الامة نفسها مهددةً بالفناء . وذلك « ان الامة اذا غُلبت وصارت في مُلك غيرها أسرع اليها الفناء » ، والسبب في ذلك ما يحصُل في النفوس من التكاسل اذا مُلك امرها عليها ، و صارت بالاستعباد آلة لسواها وعالة عليها فيقصُر الامل ويضعُف التناسل . والاعتمار انما هو من جِدّة الامل وما يحدث عنه من النشاط في القوى الحيوانية . فاذا ذهب الامل بالتكاسل وذهب ما يدعو اليه من الاحوال ــ وكانت العصبية ذاهبة بالغلَب الحاصل عليهم ــ تناقص عمرانهم وتلاشت مكاسبهم ومساعيهم وعَجزوا عن المدافعة عن انفسهم بما خضد الغلَبُ من شوكتهم فأصبحوا مغلَّبين لكل متغلب وطُعمة لكل آكل ... فلا يزال هذا القبيل المملوك عليه امرُه في تناقُص واضمحلال حتى يأخذهم الفناء » .

ثم ان الامم التي تُذعن للرق والاستعباد نوعان : نوع يذعنون للرق لنقص في طبيعتهم الانسانية وقربهم من عُرض الحيوانات العُجم . والنوع الثاني شعوب ترجو من الانتظام « في رِبقة الرق حصولَ رتبة او إفادة مـــال او عز ... (فهؤلاء) لا يأنفون من الرق لما يأملونه من الجاه والرتبة باصطفاء الدولة (المتغلبة) لهم .

* * *

ورأي ابن خلدون في النفس وفي التربية والتعليم رأي صائب ، اذا كان لا يستكثر على عبقرية ابن خلدون فانه يستكثر على زمن ابن خلدون .

واما اذا كنتُ لا استطيع التوسع في ذلك[1] فانني احب ان اكتفي بإيجاز

---

(١) يحسن بمن أراد التوسع في هذين الموضوعين أن يراجع « دراسات عن مقدمة ابن خلدون » لساطع الحصري (بيروت) ٢ : ٧٩ – ١٤٩ .

بعض آراء ابن خلدون في التربية والتعليم .

يرى ابن خلدون ان التعليم صِناعة خاصة غايتها اثبات ملَكة العلم في نفوس المتعلمين لا حمل المتعلمين على حفظ فروع العلم . وهو يضع لتحقيق هذه النظرية قواعدَ عامة :

(أ) مراعاة مقدرة المتعلم العقلية فيما يُلقى اليه من نوع العلم ومقدار ذلك النوع .

(ب) التدّرج بالمتعلم من السهل الى الاقل سهولة في ثلاث[1] تكرارات ، فيُعطى المتعلم في اول الأمر اصولَ العلم وبسائطه الاولى ، فيتهيأ حينئذ عقله لقَبول جوامع ذلك العلم . بعدئذ يعود به المعلم الى ذلك العلم من اوله فيشرحه له ويفصّل له وجوهه . ثم يعود به مرة ثالثة « وقد شدّ فلا يترك عويصاً ولا مبهماً ولا مغلقاً الا وضّحه وفتح له مُقْفَله فيخلُص من الفن وقد استولى على ملكته » .

ويلاحظ ابن خلدون ان بعض الافراد لا يحتاجون الى ثلاث[1] تكرارات بل يحصل لهم العلم في اقل من ذلك .

(ج) ويستحسن ابن خلدون ألا يُشغَل المتعلم نفسَه الا بعلمٍ علمٍ حتى يتمكن مما يتعلم. فاذا فَرَغ من العلم انتقل الى غيره .

(د) ويرى ابن خلدون ايضاً ألاّ يَفْصُلَ بين الدرس والدرس مُدّةٌ طويلة لسببين : اولهما ان المتعلم ينسى ما تلقّاه في درس قبل حلول الدرس التالي ، وثانيهما ان العلم انما هو « ملكة » ، وان الملكات انما تحصل بتتابع الفعل وتكراره . واذا تُنوسي الفعل – لطول المدة بين الدرس والدرس – تنوسيت الملكة الناشئة عنه » .

---

(١) كذلك في الاصل . ولعل الاصوب ثلاثة تكرارات .

(هـ) والشدة على المتعلمين ، عند ابن خلدون ، مضرة بهم ، ولا سيما في اصاغر الولد[1] لأنه من سوء الملكة ، « فإن من كان مرباه بالعسف والقهر من المتعلمين سطا به القهر وضيّق على النفس في انبساطها وذهب بنشاطها ودعاه (ذلك) الى الكسل وحمله على الكذب والخُبث – وهو التظاهر بغير ما في ضميره – خوفاً من انبساط الأيدي اليه بالقهر عليه » ، فتفسُد فيه معاني الانسانية ويصير عيالاً على غيره وتكسَل نفسه عن اكتساب الفضائل والخلق الجميل .

(و) وكذلك يرى ابن خلدون ان « الرِحلة في طلب العلم ولِقاء المشيخة – اصحاب الاختصاص وكبار رجال العلم والتعليم – مَزيدُ كمالٍ في التعلم ، والسبب في ذلك ان البشر يأخذون معارفهم واخلاقهم وما يتحلّون به من المذاهب والفضائل تارة علماً وتعليماً وإلقاء ، وتارة محاكاة وتلقيناً بالمباشرة . الا ان حصول الملكات من المباشرة والتلقين أشد استحكاماً وأقوى رسوخاً ولا سيما عند تعدد الاساتذة وتنوعهم .

(ز) والتعلم عند ابن خلدون لا يحصل كله بالاستعداد والجِد، فان هنالك جزءاً يُتلقى بالفتح من لَدُن الله « فاذا حصل لك ارتباك في فهمك او تشغيب بالشُبُهات ، فاطّرح ذلك ... واترك الامر الصناعي جملة واخلُص الى فضاء الفكر الطبيعي الذي فطرت عليه ... وفرّغ ذهنك فيه للغوص على مرامك منه ... متعرّضاً للفتح من الله ... » .

وقيمة هذا الرأي ظاهرة وذلك ان الفكر اذا كان مشغولاً بأمور مختلفة من امر المعاش او الخصام او الهموم والاحزان او تراكُم الاعمال العقلية والجسمانية كلّ عن فهم دقائق العلوم . ولكن إذا أخلي الانسان قلبَه وعقله من جميع المشاغل وانصرف بكليته الى علم واحد اوفنٍ واحد في وقت واحد

---

(١) الولد (بضم الواو ، او بفتح الواو واللام) ا الأطفال .

هان عليه فَهم ما لم يفهمه من قبل .

(ح) وهنالك امور تُعيق التعليم منها كَثْرة التآليف حتى لا يستطيع المتعلم ان يقرأ بعضها فضلاً عن ان يقرأها كلها . ومنها كثرة « المذاهب والآراء الصناعية » ــ أي النظريات الشخصية والشروح ــ التي يضيع فيها المتعلم بين فلان وفلان . فابن خلدون ينصح المتعلم ان يفهم المسائل في ذاتها اكثر من ان يحاول فهم آراء المختلفين فيها . ان المهم عند ابن خلدون مثلاً ان يفهم الانسان « الزكاة » على ما وردت في القرآن الكريم او الحديث الصحيح ، لا ان يعرف ما قاله فلان وفلان وفلان في تفسير آيات الزكاة وتأويلها والتفريع منها . ومن الامور التي تَعيق التعليم ايضاً « اختصار كتب التعليم حتى تصبح أبواب العلم أحاجيَ وألغازاً يصعب على عقل المتعلم المبتدىء ان يفهمها » ، وحتى تَقِلَّ الفائدة منها في خلق ملكة العلم في المتعلم كالذي نعرفه نحن اليومَ من الذين يؤلفون في التاريخ مختصرات لطلاب الامتحانات ليس فيهـا سوى اسماء الوقائع والرجال وأرقام التواريخ . ان أمثال هذه الكتب تُرهق العقل وتشوّش نظامه ثم لا ترسُخُ « معلوماتها » في ذهن الطالب الا مدة يسيرة .

(ط) ثم ان ابن خلدون يرى ان العلوم نوعان : « علوم مقصودة بالذات » كتفسير القرآن والحديث والفِقه وعلم الكلام والطبيعيات والالهيات ، وهذه لا حرج في التوسع فيها . « ثم هنالك علوم هي وسيلة آلية » لهذه العلوم كالعربية (النحو والبلاغة) والحساب والمنطق فلا ينبغي ان يُنظر فيها الا من حيث هي آلة ... والا صار الاشتغال بها لغواً ، على صعوبة الحصول على ملكتها ، وربما يكون ذلك عائقاً عن تحصيل العلوم المقصودة بالذات... فاذا قطع المتعلمون العمر في تحصيل الوسائل فمتى يظفَرون بالمقاصد ؟ فلذلك يجب على المعلمين لهذه العلوم ألا يستبحروا في شأنها و (ان) ينبهوا المتعلم على الغرض منها ، ويقفوا به عندها. فمن نزَعت به هِمّته بعد ذلك الى شيء من التوغل فلْيُرَقَّ له ما شاء من المراقي الصعبة .

• • •

الى هنا كنت استشهد لك بفِقَرات تطول او تقصَر من كلام ابن خلدون منسقاً كما أتى به هو او مبدلاً تنسيقه تبديلاً طفيفاً . وبما انني أطلت عليك الكلام في ذلك – وابن خلدون خليق بهذا وبأكثرَ منه – فانني سأنسق لك هنا آراءه في التربية والتعليم نسقاً معقولاً . فاليك رؤوسَ هذه الآراء :

(١) العلم مَلكة لا تتَمُّ بالحفظ بل بالفهم ، ولا يجب ان يكون الدماغ مستودعاً لخزن المعارف بل يجب ان يكتسب تنظيماً خاصاً وتوجيهاً صحيحاً .

(٢) والعلم من جملة الصنائع التي لا يكفي ان يعرفها المرء معرفة نظرية بل يجب ان يفهمها ويَعِيَها وان « يتمثل » تلك الصناعة حتى يصبح إتقانها جزءاً من جهازه العصبي والعضلي .

(٣) والعلم يعتمد في اساسه على الاستعداد الشخصي لقَبول انواع العلوم ومقدار هذا النوع الذي يقبله استعداد المتعلم .

(٤) ومع وجود الاستعداد في المتعلم ، فان الانسان لا يستطيع قَبول العلم دُفعة واحدة بل يتدرج في قبوله – شيئاً فشيئاً – وربما كان بعض الناس أسرع في التدرج من بعض .

(٥) ورسوخ العلم في عقل المتعلم يعتمد على تكرار « فعل العلم » في اوقاتٍ قريبٍ بعضُها من بعض .

(٦) ويستحسن ان يشتغل المتعلم بعلم واحد او فن واحد في الوقت الواحد، فذلك أدعى الى الاتقان وإلى رسوخ العلم في العقل . وكذلك يجب ألا يدرس الانسان على اسلوبين مختلفين ، في اول أمره ، وإلا تنافر هذان الاسلوبان في نفسه وصعب عليه تلقي العلم .

(٧) ان العلم والتعليم « عمل اجتماعي » خاص بالبشر ، ولذلك كان :

(أ) نزعةً اجتماعية في أساسها موجودة في الحضر اكثر من وجودها في البدو ، لأن الحاجة اليها في الحضر اكثر .

(ب) تلقي العلم بالمحاكاة (التقليد) والمباشرة (الاحتكاك الشخصي) اجدى من تلقيه من طريق الالقاء والتدريس .

(ج) التعليم بالمحاكـــاة والمباشرة لا ينقل المعارف والمذاهب الى المتعلم فقط ، بل ينقل الاخلاق والفضائل ايضاً .

(٨) الرحلة في طلب العلم واجبة لأنها تجعل المتعلم يحتك بأساتذة وبأصحاب مذاهبَ « فتكتَمِل » فيه صفة العلم . لأن في الاساتذة شيئاً « غير العلم » هو الذي يخلـــق قيمتهم العلمية . إنّ « الملكة غـــير الفهم والوعي ، لاننا نجد فهم المسألة الواحدة مشتركاً بين من شدا[1] في ذلك الفن وبين من هو مبتدىء فيه ثم بين العاميّ الذي لم يعرف علماً وبين العالم النحرير . والملكة انما هي للعالم والشادي[1] في الفنون دون من سواهما . فدلّ هذا على ان هذه الملكة غير العلم والفهم . والملكات كلها جسمانية (أي ناتجة عن أثر مادي) سواء كانت في البدن (أي صنائع تحصل ملكتُها في الأعصاب والعضلات كالخياطة والنجارة والخط) او في الدماغ من الفكر كالحساب . والجسمانياتُ فانها كلها محسوسة فتفتقر الى التعليم . ولذلك كان السندُ في التعليم، في كل علم او صناعة، الى مشاهير المعلمين فيها معتبراً عند اهل كل افق وجيل . ويدلّ ايضاً على ان تعليم العلم صناعة (يكثر) اختلاف الاصطلاحات (أساليب التعليم والتأثير) فيها ، فلكل إمام من الأئمة المشاهير اصطلاح في التعليم يختص به شأن الصنائع كلها ؛ فدل على ان ذلك الاصطلاح ليس من العلم ، والا لكان واحداً عند جميعهم » .

(٩) يتضح مما تقدم في الكلام على « المَلَكات » وعلى انها جميعها « جسمانية »، سواء أكانت علوماً عقلية او صنائع يدوية — ومن قوله ان من أتقن صناعة قلّ ان يتقن غيرها ، ثم من قوله إن الصنائع لا تتزاحم ، أي ان الانسان لا يستطيع أن يتقن بضع صناعات معاً — أنه يدرك ان « جميع هذه الملكات » انما هي نتيجة ترتيب خاص يحدث في الجهازين العضلي والعصبي

---

(١) شدا : عرف شيئاً قليلا ، ولكن ابن خلدون يستعملها بمعنى أشدى : أجاد .

اللذين يباشران كل صناعة . فالحداد مثلاً ، وهو محتاج الى عمل تكون حركة اليد فيه بعيدة المدى ، والى حركة قوية وضغط شديد على الأداة التي يستعملها ، لا يستطيع ان يتقن صناعة الفسيفساء المحتاجة الى رِفق وتأنٍّ وتحريك اليد تحريكاً قريب المدى . ان ابن خلدون لم يذكر ان هذه الملكات نتيجة تبدل خاص في الجهاز العضلي والجهاز العصبي بصراحة ، ولكن جميع بحثه يدل على انه مُدرِك أنّ الملكات من هذا الباب .

(١٠) ان اتقان الصنائع لا يجعل الانسان بارعاً فيها فقط ، بل يجعله قادراً على ان يحسن غيرها مما هو قريب منها أيضاً ، فالخطاط الماهر يسهل عليه تعلم النقش على الجدران ، والمقتدر في الحساب يسهل عليه اتقان الجبر والهندسة عموماً . ثم ان الإلمام بهذه الفنون او اتقانها « يزيد في عقل المتعلم » كما يقول ابن خلدون ، او يوسع مداركه كما نقول نحن .

(١١) ومن الأفضل ان يبدأ الاطفال علومهم بدرس الحساب لأنه رياضة لعقولهم . وابن خلدون يدرك أنّ العلوم الرياضية عموماً — والهندسة — خاصة تفيد العقل ترتيباً وتنظيماً وقوة وإضاءة .

(١٢) والعلوم نوعان : علوم آلية ، او هي وسائل الى اتقان علومٍ أُخرَ ؛ ثم علوم مقصودة لذاتها . فالاهتمام بالاولى يجب ان يكون بقدر الحاجة اليها فقط ، اما الثانية فلا بأس من التوسع فيها والتعمق .

(١٣) وفي اللغة خاصة يجب على الانسان ان يُكثر من حفظ اقوال البُلغاء والادباء ثم يحاولَ ان ينساها ليتمحّيَ من نفسه صورتها الحرفية (أي لينفك التقليد عنه) ويبقى فيه اثرها فقط حتى تستطيع قريحته أن تُنتِجَ ، أي أن تأتيَ بأشياء بليغة كفحول اهل اللغة والادب .

(١٤) ومن غايات التعليم جلاء الشخصية الانسانية في الفرد ، ولذلك كانت « الشدة مضرة بالمتعلمين » لأن القهر والارهاق والشدة تفسد في المتعلم معانيَ الانسانية وتفسد فيه جميل الاخلاق وتعوده الجبن والكذب والخبث .

ولابن خلدون آراء كثيرة صحيحةٌ في علم النفس ، ولكنّها آراءٌ متفرّقة مبثوثةٌ في فصول « المقدّمة » كلِّها ، ولعلّ ابنَ خَلْدونٍ لم يَتَنَبَّهْ لهـا فيجعَلَ لها فصلاً خاصّاً بها . من أجل ذلك سأترُكُ استعراضَها هنا .

* * *

ان هذا الذي قصصناه عليك من آراء ابن خلدون لا يمثل « النظام » الذي اكتشفه فيلسوفنا في الاجتماع الانساني ، ولكنه يكفي للدّلالة على اتجاه تفكيره في ذلك العصر ، في الشرق والغرب معـاً في القرن الرابع عشر للميلاد (لان ابن خلدون توفي في العام السادس من القرن الخامس عشر) . ومع ذلك فانك اذا عارضت هذه الآراء نفسَها بآراء علماء اوروبة حتّى بعد القرن الخامس عشَرَ والى القرن العشرين نفسه ، بَانَ لك فضلُ فيلسوفنا عليهم اجمعين .

أما جيوفاني باتيستا فيقو فقد مر الكلام عليه فيما يتعلق بالتاريخ . واما مونتسكيو المتوفى عام ١٧٥٥م للميلاد ، بعد ابن خلدون بثلاثمائة وخمسين سنه ، فله وجه آخر من البحث .

شُهر مونتسكيو بكتابه « روح القوانين » الذي يتناول « الدولة » بأوسع معانيها : انه يبحث في القوانين ووضْعها وفي اشكال الحكومات وفي الضرائب وفي صلة القوانين بالبلاد وبالشعوب التي تسكنها .

يقول العالم الاجتماعي ساطع الحصري[1] إنّ بحوث «روح القوانين» التي تتعلق بفلسفة التاريخ تجتمع حول نقتطين هامتين ، اولاهما نظرية تأثير الطبيعة والاقليم في طبائع الامم وسير التاريخ . وثانيهما نظرية تأثير الاحوال الاقتصادية في الوقائع التاريخية . اما النظرية الاولى فعرَفها العلماء والفلاسفة منذ ايـام اليونان، ولا مجال للكلام على سَبْقِ مونتسكيو إليها . واما المسألة الثانية فقد كان الغربيون يعتقدون ان مونتسكيو هو مبتدعها . ولكن البحث الحقيقي دلّ على

---

(١) دراسات عن مقدمة ابن خلدون ١ : ١٧٥ .

ان ابن خلدون قد وفّاها حقّها قبل مونتسكيو بثلاثة قرون ونصف قرن .

ونأتي بعد ذلك الى علم الاجتماع نفسه ، ذلك العلمِ الذي يعتقد الغربيون ان اوغست كونت (ت ١٨٥٣ م = ١٢٧٠ هـ) هو الذي اسّسه على الوجه الايجابي الذي هو عليه الآن ، أي « اكتشاف العوامل الفعالة في المجتمع وضبطها بقوانين » . ولقد مر بك ما يدُلّك ، وراء كل ريب ، على ان ابن خلدون فعل ذلك كله قبل اوغست كونت بأربعمائة وخمسين عاماً .

بعدئذ برزت بين الباحثين المتأخرين مشكلة جديدة : ما نسبة علم الاجتماع الجديد الى العلوم التي كان يُبحث فيها من قبلُ على انها بعض وجوه المجتمع كعلم الاخلاق والسياسة والاقتصاد وما اليها ؟ لقد اصرّ نفر على ان تظل تلك العلوم مستقلاً بعضُها عن بعض ، ولكنّ الدرس والمناقشة والتمحيص دلت على تخلخل هذا النظر . واخيراً اتضح وراء كل شك ان « علم الاجتماع » يجب ان يشمَل جميع الجهود في نواحي الاجتماع الانساني . ان علم الاخلاق وعلم السياسة وعلم الاقتصاد وعلم الحقوق ليست كلُّها سوى مظاهرَ لهذا العلم الشامل الذي نسميه « علم الاجتماع » .

وهنا يذكر مؤرخو العلم والفلسفة في اوروبة ان فضل اوغست كونت لا يرجع الى « انه اول من درس الحادثات الاجتماعية ، بل الى انه اول من نظر الى المجتمع على انه كُـلٌّ ، ثم اتخذه من اجل ذلك موضوعاً لعلم مستقل قائم بنفسه » .

ونحن اذا تأملنا مقدمة ابن خلدون بأيسر نظر انكشف لنا ان هذا الذي يُعزى الفضلُ فيه الى اوغست كونت قد فعله ابن خلدون كُلَّهُ مفصلاً واضحاً قبل اربعمائة وخمسين عاماً على الأقل .

ومع اننا لا ندفع اوغوست كونت ولا غيره عن العبقرية والفضل ، فإنّ

الانصاف يقضي ان نذكر الفضل لصاحبه الاول ، او لصاحبه الحقيقي على الأصح : عبدِ الرحمن ابن خلدون . ان ابن خلدون لم يؤسِّسْ علم التاريخ فقط ، بلِ ابتدع علم الاجتماع ايضاً .

* * *

ويجب علي ألاّ امسحَ القلم قبل ان ادل على عبقرية اخرى لعبد الرحمن ابن خلدون : لقد ارّخ ابن خلدون في الفصل السادس من « مقدمته » جميع العلوم العارضة في العمران ووصفها وصفَ فاهمٍ منصف . وان من يدرس هذا الفصل بانعام نظر تتبينُ له تلك العبقرية الجبارة في ابن خلدون .

خَاتمَة

ماض مجيـــد ولكن ...

•

لا شك في أن الصفحات الماضية قد بدّلت بعض موقفنا من أمور كثيرة . فبعد ان كنا نعزو الفضل في عبقريات جمة الى أفراد وأمم غريبة عنا ، اصبحنا نوقن ان عدداً من تلك العبقريات يعود منبته الى الأمة العربية دون سواها . ولقد دلتنا فوق ذلك ايضاً على « العبقرية العربية العظمى » ، وهي ان العرب وحدَهم دون سائر الأمم ظلوا عرباً في كل شيء اينما نزَلوا . فبينما كـــان الآريون سود الألوان في جنوب الهند يتكلمون السنسكريتية ، اذا هم يصبحون يونانيين في اليونان ولاتينيين في ايطالية وافرنسيين في غالية وانكليزاً في بريطانية، ذلك لان الشعوب التي كانت تسكن قبلهم في البلاد التي نزلوها قد بدلت ألوانهم وطبائعهم وسجاياهم ولغتهم . اما العرب فكانت طاقة السيطرة الطبيعية فيهم اقوى فظلوا عرباً في كل مكان حلّوا فيه : في لونهم وطباعهم وسجاياهم وثقافتهم ولغتهم ، فهم الى اليوم عرب في الجزيرة نفسها ، عرب في العراق ، عرب في الشام ، عرب في مصر ، عرب في افريقيـــة ، عرب في جـــزائر الهند الشرقية . ثم انهم لم يكونوا يوم أدّوْا رسالتهم الثقافية في العالم الا في مقدمة الامم التي ادت رسالة ثقافية ما .

هذا هو الماضي الذي يتراءى لنا اليوم اذا نحن التفتنا الى الوراء ، ولكن

اين نحن اليومَ من ذلك الماضي المجيد ؟

قد أجد كثيرين يخالفونني في الرأي اذا قلت إن العرب اليوم لم يستيقظوا بعدُ الى حقيقة المكانة التي يجب أن يسْموا اليها في المستقبل . ان هذه الحركة التي تكاد تبهَر اعيننا في العالم العربي اليوم — وهي تبهر فعلاً عيون كثيرين — في كل ناحية من نواحي النشاط الانساني ، حركة عادية لا يمكن ان يُبنى عليها حكم له قيمة ذاتية في نفسه ، وان كان لها قيمة نسبية فقط بالاضافة الى ماضينا القريب . فالعرب اليوم بلا ريب احسن منهم منذ خمسين سنة او مِائة سنة في امور دون امور . اما بالاضافة الى غيرنا ، فاننا لم نتقدم قط ، ولَم نثبت في مراكزنا ، بل تأخرنا ايضاً .

أن اشتغال اسلافنا الاقربين بالنحو والبلاغة والفقه والتصوف يوم كان الاوروبيون يُسيّرون دوراعهم الحربية بالشراع ولا يعرفون الطيران ما هو كان امراً محتملاً . اما اشتغالنا نحن اليوم بهذه العلوم نفسها وبعلوم ارقى منها قليلاً في عصر حاملات الطائرات والقنابل الطائرة والمداواة بالبنسلين ، فأمر بعيد عن العذر وعن الاحتمال .

لو راجعنا تاريخ بلاد العرب في جميع عصورها ، لوجدنا ان رُقيَّنا الماديّ اليوم احسن حالاً من كل ما مر به اسلافنا . ولكننا لا نزال نتأخر عن اسلأ فنا في امرين اثنين ؛ اولهما ان رقيّ العرب اليوم بالاضافة الى رقي العالم حولنا اقلُّ كثيراً من رقي اسلافنا الاقربين بالاضافة الى العالم الذي كان يحيط بهم ، حين بدأت النهضة الاوروبية الحديثة في القرن الخامس عشر للميلاد . وثاني الأمرين ان ثقافة اسلافنا كانت اخلص من الشوائب ، فكان علمهم انفعَ لهم واجدى عليهم .

اما الطريق الى المستقبل فواضحة : يجب ان نتبع السبيل الذي اتبعه اسلافنا لنصل الى ما وصلوا هم اليه . ان السُلَّم الذي صَعِدَ العرب عليه ليثبُتوا مكانتهم في معارج الغبقرية هو السلم الذي يجب أن نصعد عليه نحن . ثم علينا ان نُتقن

استخدام الثقافة العلمية الصناعية التي وصل اليها الغرب حتى نستطيع المزاحمة في هذا العالم الغاصّ بالنزاع المادي والكفاح الروحي . وكل شيء غير هذين لا يهدي الى سواء السبيل .

• • •

إني اجد نفسي مضطراً الى الوقوف عند هذا الحد ، وكأني بالقارىء يقول : لقد وصفت سير المرض وحالة المريض وكدت تسمي الدواء ، ولكنك لم تفعل . وجوابي على هذا الاعتراض موجز صريح : لو قلت كل ما اعتقد لما كان من الممكن أن يصل هذا الكتاب إلى يدك . في هذه الصائقة الاقتصادية والنفسية[1] !

غير أن سبباً واحداً من أسباب تأخرنا الحقيقي هو أن في بلاد العرب مؤسساتٍ تُسمّى علميةً ـ مَعَ أن مَقْصِدها الأولُ حجبُ العلم الصحيح النافع عن العربِ ـ تُلقي الينا بعلوم وفنون نظرية وكمالية ليس من الصواب أن تشتغل بها الأمة كلّها . ولقد طال لَهْوُنا بعلومٍ لا فائدةَ عمليةً من إقبال جميعِ العرب عليها بمثل هذه الرَّغبة ، بينما قد حِيل بيننَا وبينَ علوم وفنون مُجْدِيَةٍ نافعة ترتكز عليها الحضارة والمدنية ويتقنُها في أوروبة من أنهَوْا مدارسَهم الابتدائية أو كادوا : أية فائدة لنا من أن يُصْبِحَ جميعُ العرب بارعين في سياقة السيارات إذا لم يكن فيهم واحدٌ يستطيع صُنعَ سيارة ، أو أداة واحدة من أدوات السيارة ؟ وأية فائدة من أن يكون نصف سكان بلاد العرب أطباءَ وهم لا يستطيعون أن يصفوا دواء واحداً يصنع في بلادنا . إن الدواء الذي يستورُد في براميل من أوروبة ثم يوضع في أوعية مستوردة من أوروبة ويسدّ بفلينة من صنع أوروبة ، ثم يُلَفّ وعاؤه بورق من صنع أوروبة ، وبعدئذٍ يطبع هذا الورق باسمنا عندنا نحن ، ولكن بآلات وأدَواتٍ صُنعت كلّها في

---

(١) ١٩٥٣ - ١٩٤٤ .

أوروبة ، إن هذا الدواء – وإن كان يحمل اسمَ طبيبٍ عربي أو صيدلاني عربي – ليس دواءً عربياً !

إن الفلسفةَ النظريةَ ، والجدالَ في التاريخ ، وإن الجغرافية المحفوظة عن ظهرِ قلبٍ ، والهندسة المعروفة في الكتب والطبَّ المقيّد بصيدليات أوروبة ومختبراتِها لا يمكن أن تفيد العربَ اليوم ولا غداً .

يَجِبُ أن نَخْفِضَ ساعاتِ الدروس في برامجنا المدرسية الحاضرةِ كلَّها ، ثم نضَعَ مكانها علوماً رياضية وطبيعية وصنائعَ عمليةً منتجة . ويجب فوق ذلك أن نُرَبّي نحن أبناءَنا وأن نعلم نحن أبناء قومنا . حينئذٍ فقط نستطيع أن نسايرَ الحضارةَ الحديثة ، وحينئذٍ فقط يمكن أن يكون لنا حضارةٌ صحيحة . أما الذين يثبِّطون همّتنا دائماً بقولهم إن الثروة الطبيعية في الشرقِ ضعيفةٌ فقد تبين شَطَطُهم بعد أن عَرَفْنا مِقدارَ الثروة في البترول المخزونِ في العراق وبلاد العرب وفي الأملاح الموجودة في البحر المسمى «ميتاً» ظُلماً وعُدْواناً ، كأن الحياةَ عندَ هؤلاء ليستْ إلاّ في السمك الذي يَسْبَحُ ثم يصطادُ ليؤكَلَ . أما هذه الثَرَواتُ الذائبة في مياه البحر الميت فلا يُلقون اليها ، لجهلهم ، بالاً . ولعلّ المستقبل سينكشف عن ثروات طبيعية هائلة لم نعرفها بعد ، لأننا لم نبحث عنها بعد ، او لأنه حِيل بيننا وبين البحث عنها .

إننا ما دمنا نقيس الحياة بالمقاييس التي نتمسك بها اليوم فسنظل بعيدين عنها . يجب ان نقيس الحياة بمقاييسها الحقيقية لا بالمقاييس التي وُضعت في ايدينا لنلهُوَ بها عن الحياة وعن قيمتها .

*

إنّ هذه الخاتمةَ لهـذا الكتابِ قد كُتِبَتْ عامَ ١٩٤٤ ، منذُ خمسة وعشرينَ عاماً ، ولا تزال صحيحةَ الدلالةِ . ومن غيرِ الحِكْمة أن نقول إن العربَ تبدّلوا كثيراً في خِلال هذه الحِقبة .

لا نُكْرَ في أن الدولَ العربيّةَ المستقلّة اليومَ أكثرُ عدداً من الدول العربية

التي كانت مستقلّةً في عامِ ١٩٤٤ ؛ ولا ريبَ في أنّ العربَ اليومَ ـ أو ملوك العربِ على الأصحّ ـ أغنى اليومَ مِمّا كانوا عليه قبلَ عام ١٩٤٤ ؛ ولا شكّ في أنّ عددَ المُحامين والأطبّاء والمهندسين العربَ أكثرُ اليومَ ممّا كانوا قبلَ خمسةٍ وعشرينَ عاماً . ولكنّنا لو نَسَبْنا هذا التقدّمَ النِسْبي الظاهرَ إلى ما وصل اليه العِلمُ الغربيّ اليومَ ، فأصبحَ بإمكانِ الإنسان أن يَنْقُلَ أقدامه على سطحِ القمر ، لَرأيْنا أن تقدّمَنا لا يزالَ في إطار خُطُواتِ الطُفولة !

إنّ اكتسابَ مقاديرَ من المعرفة شيءٌ وشقُ الطريقِ في المعرفةِ شيءٌ آخَرُ . إنّ العرب اليومَ يحاولون أن يَتَلَمّسوا طريقَهم إلى المستقبل ولكن على خُطا أساليبَ مستوردةٍ في السياسة والاجتماع ، الذي لا يزال ينقُصُ نقصاً ظاهراً :

التخطيطُ الصحيح ،

التنفيذ الدقيق ،

التنظيم الشامِل ،

العملُ المجرّدُ في سبيلِ المبدأ والمجموع مكانَ العملِ النسبي بالإضافة إلى القَرابة والحِزبيّة والمصالح الشخصية ،

الاكتفاءُ بأقلّ ما يُمْكِنُ من الكلامِ لأكثرِ ما يمكن من العمل .

والدولُ العربية اليوم تَصْدِرُ ، في مُعْظَمِ أعمالِها وأقوالِها ، عن حبّ التقرّب إلى الجماهير : تأمّل مثلاً مُعْظَمَ الإذاعاتِ العربيةَ تَجِدْ أنّها تُورد الأخبارَ والتعليقاتِ ـ دعِ الأغانيَ والقِصَصَ والتمثيليّات ـ على شكلٍ يأتلف معَ العاطفة البِدائيةِ في الإنسان مِمّا يَنفُرُ منه السامع المُثَقّفُ أحياناً .

نحنُ لا نقولُ إنّ الجماهيرَ لا حقّ لها في المُشاركة في سَماع أخبارِ الدولة ، ولكنّنا نقولُ : إنّ للمثقّفين المفكّرين حقّاً في معرفة الحقائقِ بين الحِين والحين على الأقل . ثم إنّ تألُّفَ الجماهير لم يُنْتِجْ منه شيءٌ محسوسٌ : وماذا تريدُ من الأمّي العامّي أن يستفيدَ من الفُرَصِ التي تَعْرِضُ له ؟

أريدُ أن أضْرِبَ مثلاً واحداً :

في عامِ ١٩٥٨ ، على ما أذكُرُ ، صَدَرَ قانون ــ في بلدَيْن عربِيّيْنِ على الأقلّ ــ بأنّ الحضورَ في الجامعاتِ غيرُ إلزاميّ . ومعنى ذلك أنّ العربي أصبحَ قادراً على أن يُسَجّلَ اسمَه في جامعة عربية ثمّ ينصرفَ إلى عملٍ ما في بلدِه أو في غيرِ بلدِه ، أو ينصرفَ إلى اللّهْوِ أو إلى الكَسَلِ ، ثمّ يأتيَ في آخرِ العامِ المدرسيّ فيقدّمَ امتحاناً قد ينجَحُ فيه وقد لا ينجح فيعيدُ الكرّةَ في العامِ التالي أو الثالثِ أو الرابع .

لا شكّ في أنّ هذا القانونَ كان خَطَأً كبيراً على العلم وعلى مستقبل الفَرْدِ العربي وعلى مستقبل البلاد العربية . ونحن الآن نَحْصُدُ آثارَ هذا الخطأ ــ ولا أريدُ أن أقولَ : هذه الجريمة ! ــ .

والآن ، ما كانتِ الغايةُ من إصدار هذا القانون ؟

يقول المناصرون لهذا القانونِ : إنّ هذا القانونَ يُتيح للشبّانِ الذين فاتَهُمُ العِلمُ في مَطْلعِ حياتهم ــ وهُم الآنَ يعملون في الأعمال المختلفة ــ أن يستدركوا ما فاتَهم من العلم الضَروريّ .

ولكنّ الحقيقة تَكْمُنُ في سَبَبَيْنِ صحيحين :

أولاً ــ كان الإقبالُ على العلم كبيراً جدّاً لازدياد الذين هم في سنّ التعليم من العرب ثم للوَعْيِ بينَ الطَبَقاتِ الناشئة ، ولكن لم يكنْ لَدى الدول العربية مَدارسُ كافيةٌ لاستيعابِ هذا العددِ الكبيرِ الهاجمِ على منابع العلم والعِرْفان ــ دعْ عنك الكلامَ في نَقْصِ المعلّمينَ ونقصِ وسائلِ الإيضاحِ ونقص التخطيطِ للمستقبل ! ولم تشأِ الحكوماتُ أن تعترفَ بهذه الحقيقة (فتكونَ ملومةً في عيون الخاصّة والعامّة) فادّعتْ ما ادّعته .

ثانياً ــ كان الزمن ، فيما أذكُر ، زَمَنَ انتخابات نيابية أو حِزْبيّة فأرادَ القائمون على الحُكْم أن يتألّفوا كَثْرة من الناس ضَماناً لبقائهم في الحكم.

وكانتْ هذه السياسة « جَعْلُ الحضورِ في الجامعاتِ اختيارياً » إحدى تلك الوسائلِ لتألّفِ الناس .

هذا سَبَبٌ من أسباب التخلّفِ العلمي في العرب : أشخاصٌ يحملون أوراقاً تسمّى شهاداتٍ ، ولكن لا تلمَحْ فرقاً في حامليها بينَهم يومَ يتناولونَها في آخرِ العام المدرسيّ الأخيرِ وبينَهم يومَ دَخلوا الجامعةَ في أولِ عامِها الأول . ثمّ إنّ هؤلاء يُعَدّونَ على مستوىً واحدٍ معَ الطلاّب الذين يَحْمِلُهُمْ ضميرُهُم العلميّ وَوعْيُهُمُ القوميّ على أن تكونَ الجامعةُ لهم « زَمَناً للعلم وللتربيةِ العقلية » بالمعنىَ الصحيحِ .

في مِثْلِ هذا المجرى تسيرُ أعمالٌ كثيرةٌ للمُهَيْمِنينَ على السياسة العربية. وبهذه الأعمالِ يتأخّرُ الركبُ العربيّ في العِلم فيتأخّرُ العربُ عن اللِحاق بالتنظيم الفَنّيّ الذي أصبحَ ضرورياً لحياةِ الدولِ والأممِ كالسلاحِ والضرائبِ والموظّفين !

جديتا ــ شتورا ، الجمعة ١٨ جُمادى الأولى ١٣٨٩ .

١ ــ ٨ ــ ١٩٦٩ .

ع. ف.

فهرست ابجدي

لأعلام الناس وللمدارك العلمية

يشار في المعارك العلمية إلى الأماكن التي عولجت فيها . . وموضوعات الخاتمة غير مفهرسة .
ح = في الحاشية، م = مكرّر، ن = أنظر

آدم ٩ ح، ٥٢، ٥٣ .
آلة التصوير ١٠٩ .
الأب والأمّ ٩ .
ابراهيم الفزاريّ ٨٢ .
ابراهيم النخعي ١٧٨ .
أبرخس ٧٩ .
ابن أبي أصيبعة ٢٧ .
ابن الأثير ٤٨ .
ابن باجّه ١٢٨، ١٥١، ١٥٢، ١٥٩ .
ابن البيطار ٩٣ .
ابن الجزّار ١٢٩ .
ابن حزم ٨٩، ٩٠، ٩٢، ١٠٢، ١٤٦، ١٥١، ١٥٨ .
ابن حمزة المغربي ٨١ .
ابن خلدون ١٤م، ١٨، ٢٩، ٣٤، ٦٧، ٦٨، ٨٩، ٩٢، ٩٣، ١٠٠م، ١٠٣، ١١٦م، ١١٧، ١١٨، ١٣٢، ١٨٠، ١٨٦، ٢١١ .
ابن رشد ٣٦م، ٣٧م، ٨٤، ٨٥، ١٢٦، ١٢٨، ١٤١، ١٤٥، ١٤٦، ١٥٤، ١٥٩، ١٦٠، ١٦١ .
ابن رشيق ٤٨ .
ابن الرومي ١٠، ٥٩ .
ابن سيرين ١٧٨ .
ابن سينا ٢٩، ٧٠، ١٠٦، ١٠٨، ١١٦، ١١٩، ١٢١، ١٢٢، ١٢٤، ١٢٧، ١٢٨، ١٣٢، ١٣٤، ١٣٧، ١٤٤م، ١٤٦، ١٥٥، ١٨٠، ١٨٢، ١٨٣ .
ابن طفيل ١٣، ٨٢، ٨٣، ٩٥، ٩٦، ٩٩م، ١٠٢م، ١٠٣، ١٠٨، ١١٩، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٨، ١٥٢، ١٥٤، ١٥٩، ١٦٠ .

ابن مفرّج ٩٢ .
ابن المقفع ٤٦، ٤٧، ١٧٣، ١٨٠ .
ابن النديم ٢٧، ٩٨ .
ابن هشام ١٨٨ .
ابن الهيثم ١٠٦، ١٠٧ .
ابن وافد ١٢٥ .
ابن يونس الصفدي المصري ٨٠، ٨١، ١١٠، ١١١ . ابن يونس الموصلي ١١١م .
أبو بكر ٦٠، ١٩٤ .
أبو تمّام ١٠، ٤٨، ٤٩، ٥٩ .
أبو حنيفة ١٧٤، ١٧٧، ١٨٠ .
أبو عبد الله=جابر بن حيّان
أبو العلاء المعرّي=المعرّي
أبو علي ، (ابن سينا، ابن الهيثم)١٠٨م .
أبو فراس ٩٢ .
أبو موسى=جابر بن حيّان .
أبو الوفاء= البوزجاني .
الاجتهاد ١٧٨، ١٧٩ .
الأجسام الساقطة ١٠٦ .
أحاديث الآحاد ٩٤ .
الإحصان ١٦٩ .
أحمد بن مفرّج=ابن مفرّج .
الاخلاق ١٢ .
أخوان الصفا ١١١، ١٢، ١٣، ٩٩، ١٠٠، ١٠١، ١٢٤، ١٣١م، ١٤٤ .
أخطاء البصر=خطأ البصر .
أخلاط الجسد ١٢٣ .
الأدوية : الباردة والحارة ١٢٣؛ المركّبة ١٢٥
أديسن ٢٩ .
أرخميدس ١٠٣ .
الارث ١٧٠، ١٧٦، ١٧٧ .
أرسطو، أرسطوطاليس ٣٠، ٣١، ٣٢، ٧٠ — ٧١ ، ٨٩م، ٩١، ٩٢، ١٠١، ١٠٢ ، ١١٥، ١٢٩، ١٣٠، ١٣٢، ١٣٣، ١٣٦، ١٣٧م، ١٣٨، ١٤٤، ١٤٧ ١٤٨، ١٥٤، ١٥٥م، ١٥٦، ١٨٥.
الأرض ٣١، ٨٢، ٨٥م، ١٠٣، دورانها ٨٦.
الأرقام ٧٣، ٧٤، العربيّة ٧١، الغبّارية ٨٢، الهندية ٧١ .
أسال ١٣، ١٤، ١٦٠م.
الاستبداد بالملك ٢٠٢؛ أنظر : حجب الملك
الاستحسان ١٧٩، ١٨٠
استعداد ٩ وما بعد .
الاسطرلاب ٨٢، ٨٦ .
الأسعار ١٩٩ .
الاسكندر الهالي ١٣٧ .
الاسكندرانيّون ١٢٩ .
الاسلام ١٦٢، ١٦٤، والأديان الأخرى ٢١
أسلوب التعليم=التعليم
الاشعاع=الإضاءة، الكريّ ١٠٨، في المعادن القلقة ١١٦ .
الاشعري والأشعرية ٦٥ .
أصحاب الحديث ٦٤—٦٥ .
أصول الدين ٥٤ .
أصول المعتزلة ١٣٠ .
الإضاءة والحرارة ١٠٢ .

الاعتدال في الحرارة ٩٨ .
الاعتزال ٦٢ .
الاغذية ١٩٢ .
أغوسطين ١٤٢م.
أفلاطون ٢٣، ٧٠، ١٢٩ ، ١٣٢ ، ١٣٣ ، ١٣٤م، ١٣٥، ١٣٦م، ١٣٨، ١٣٩م، ١٤٠، ١٤٤، ١٥٤، ١٥٨ .
الافلاطونيّون المحدثون=الاسكندرانيون .
الافلاك المتداخلة ٨٥ .
أفلوطين=فلوطن .
الاقرابذين ١٢١ .
أقليدس ٧٨م .
الاكتساب ١٣، ١٤. راجع الوراثة .
أكرر = وليم ١٥٥ .
ألبرت السكسوني ١٤٨ .
ألبرت الكبير (ماغنوس) ١٣٣، ١٣٧م، ١٤١، ١٤٣، ١٥٢، ١٥٦ .
الألم والشعور بالألم ١٢٠ .
الألماس ١١٦.
الألوان=امتزاج الألوان .
الأمّ=الأب والأمّ .
الإمام ٥٨، الإمامة ٦٠، ١٧٧ .
امتزاج الألوان ١٠٨ .
الأمثال ٤٠، ٤١، ٤٩ .
الامونيا ١١٦ .
الأمّة ١٩١ .
الأمّيّ ١١ .
أميبا amoeba ١٠١ .
الانساب : = المثلّثات .
أنسلم ١٤٣ .
انعكاس الضوء ١٠٨، ١٠٩ .
انكسار الضوء ١٠٨، ١٠٩ .
أوائل العقل ١٤٨، ١٥٠.
الأوج والذنب ٨٥ .
الإيمان التقليدي ٣٨ .
الإيمان والعمل ٥٧ .
باستور ١٥٥.١٥٦ .
بايكون=روجر ٩٦م، ١٠٩، ١٣٧، ١٥٨.
البخاري ٩٣ .
البدو : ١٩٥ .
البديهة = أوائل العقل .
البراعة ٩ .
براهـا—تيخو ٨٤ .
برايس=جايمس ١١٣ .
البصر والبصريّات ١٠٦، ١٠٧ .
بطرس (القديس) ١٢٩ .
بطليموس ٧٠م، ٧٩، ٨٥، ٨٦ .
بكام—جون ١٠٩ .
البنج=المرقّد .
البندلوم=الرقّاس .
بهيا بن باكودا ١٤١ .
بوتيوس داسيا ١٥٢ .
بوثاغوراس=فيثاغوراس .
بودان—جان ١٨٨، ١٩٠ .
البوزجاني ٨٤م.
البوصلة = بيت الإبرة .
بوكوك ١٥٣ .

البول=قارورة الماء .
بولص (القديس) ١٢٩ .
البيئة ١٤، ١٩١ .
بيت الإبرة ١١٠–١١٢ .
بيع السلَم ١٨٠ .
البيوت المظلمة ١٠٨ .
البيروني ١٠٤م، ١٠٥م، ١١٠م.
البيمارستان المحمول ١٢٦ .

التاريخ ٢٢، ١٨٧، ٢١١ .
التأويل ٦٣، ١٥٦ .
التجارب ، التجربة ١١، ٩٤ .
تدبير الجسم بالأغذية ١٢١ .
التذكّر ١٢١ . ن نظرية المعرفة .
التربية والتعليم ١٣، ٩٣، ١٨٢، ٢٠٣ .
الترجمة=النقل والنقلة .
الترف ٢٠١ .
تسخين الهواء ١٠٢ .
تسطيح الكرة ٧٨ .
التشريح ١٢٣ .
التشيّع ٥٨، ٥٩ .
التصعيد=التقطير .
التصوّف ١٤٥ .
التطوّر (الطبيعي) ٩٨ (راجع ٩٥)، ١٠٠.
التعاليم=علوم التعاليم .
تعدّد الزوجات ١٦٧، ١٦٩ .
التعليم=التربية والتعليم .
التعليم (للصنائع) ١٤ .
التفاضل والتكامل ٧٧ .
التقطير ١١٤ .
التقليد ١٤، الاجتماعي ١٩٢، في العلم ٢٠٧، في الفقه ١٨٧، عند الشيعة ١٧٤ .
التقيّة ٥٧ .
التلفيق ١٣ .
تنزيه الله ١٣٠ .
تنيمان ٥٦ .
التوجيه المهني ١٨٣ .
التوفيق ١٤٣، ١٥٤، ن الجمع .
توفيق–رضا ٥١ ح .
توما الأكويني (القديس) ١٣٧م، ١٤١، ١٤٣، ١٥٢م، ١٥٣، ١٥٦، ١٥٧م.
توماس اليوركي ١٣٧ .

ثابت بن قرّة ٨٣، ١٢٧ .
ثابت قطنة ٦١، ٦٢ .
الثأر ١٧١ .
ثاليس ٣٢ .
ثاني أوكسيد المانغنيز ١١٥ .
الثقل النوعي ٣١، ١٠٣، ١٠٥ .

جابر بن حيّان ٧٠، ٩٧، ٩٨، ١١٤م، ١١٥
الجاحظ ١١، ١٢، ٧٧، ٨٩، ٩٠، ٩١، ٩٢، ٩٦، ١١٦ .
الجاذبية ١٠٦ .
جالينوس ١٤٠، ١٥٥ .
الجباية ١٩٨ .
الجبر ٧٤ .
الجراحة ١٢٣ .
الجزء الذي لا يتجزأ ٦٧ .
الجذر المربّع ٧٤، الأصمّ ٧٨ .
جرداق ٧٤، ٧٥، ٨٢، ٨٣ .

جعفر الصادق ١٧٤م، ١٧٧ .
الجمع بين أفلاطون وأرسطو ١٣٢، ١٣٣،
بين الحكمة والشريعة ن الحكمة والشريعة
الجمهور ١٣ .
الجند ١٩٨، ن الحامية .
الجنين ١٢١ .
الجهاد ١٦٤، ن ٤١، ٤٢ .
الجهاز العصبي ١٢٤ .
جوامع الكلم=الكلم الجوامع .
الجوهر الفرد ٦٧، ١٠٢ .
الجيب والجيب التمام ٧٩ .
جيرار (راهب) ١٨٨ .
الجيش=الحامية .

الحاجيّات والكماليّات ١٩٦، ٢٠٠ .
الحارث بن عوف ٤٣ .
حامض الخلّيك ١١٤ .
الحامية ١٩٥ .
حتّي – فيليب ١٢١م .
الحجّ ١٦٤، ١٦٥ .
الحجاب (الاحتجاب عن الرعيّة) ٢٠٢ .
حجب الملك ٢٠٢ .
الحديث الشريف ٤٤ .
الحرارة ١٠٢، ١٩١ .
الحرّاني ١٢٥ .
الحرب = السلم والحرب .
حركة الأرض والشمس والكواكب ٨٣، ٨٦
الحساب ٧١، ٧٤، الغباري ٧٢، الهوائي
(الذهني) ٧٢ .
الحسن البصري ٦٢، ١٧٨ .
الحصري – ساطع ٩٩ ح، ١٨٦، ٢١٠ .
الحضر ١٩٥ .
الحقيقتان=التأويل .
الحكّ=بيت الإبرة .
الحكم ١٧٣–١٧٤، ن المُلك .
الحكمة ٤٠، الحكمة والشريعة ١٤٤، ١٥٢،
١٥٩ .
الحكومة ١٩٧ .
حكيم آل مروان=خالد بن يزيد .
الحمية ١٢١ .
حوّاء ٩م .
الحواسّ ١٠٦، ١٤٩ .
الحميّات المخلّطة ١١٩ .
حيّ بن يقظان ١٣، ١٤، ٨٣، ٩٥م، ١٢٤م،
١٥٣م، ١٥٩ .
الحِيل ٣٠ .
حيوان نباتي ١٠٠، ١٠١ .

الخازن أو الخازني ١٠٤–١٠٦ .
خالد بن يزيد ٩٦–٩٧ .
خالدي–الدكتور مصطفى ٧ .
الخراج ١٢٠ .
الخرافات ١٨٨ .
الخزانة السوداء ذات الثقب ١٠٨، ١٠٩
خط الاستواء ٨٣ .
خط الزوال = الزوال .
خط الهاجرة (نصف النهار) ٨٣ .
خطأ، خداع البصر ١٠٨ .
الخلّ ١١٤
خلاء الرحم ١٦٩ .

الخلافة ٥٦، ٦٠ .
خلق الإنسان ٣٤ .
الخلود ٤٢ .
الخميرة ١١٧ .
الخوارج ٥٦ .
الخوارزمي ٧٤، ٨٦ .
الخيّام= عمر الخيّام .

دانتي ٥٢، ٥٣، ١٤٠، ١٥٤ .
داروين ٩٦ .
درجة الغليان ١١٤ .
الدروز ١٨٥ .
دنس سكوتوس ١٥٧ م .
دوران الأرض ٨٦ .
الدورة الدموية ١٢١ .
الدولاب ٣٠ .
الدولة وأطوارها و عمرها ١٩٧، ٢٠١ .
دومينيقوس غنديسالفي ١٣٣ .
ديترش الفرايبورغي ١٣٧، ١٣٨ .
ديكارت ١٤٢، ١٤٣ .
الدين ٩، ٢٠، ١٤٣، ١٦٠، ١٩٥، ن العلم والدين .

الذرّة ٣١، ٦٦، ٦٧، ١٠٢، ١١٣ .
الذنب=الأوج والذنب .
الذنوب ٥٩ .
الذهب ١٠٤ .

الرازي – أبو بكر ٩٨، ١١٧م، ١١٩م، ١٢٤، ١٥٥ .
الرأس=الأوج .
الربع (الملاريا) ١١٩ .
ربيعة الرأي بين فرّوخ ١٧٨ .
رتّر ٥٦ .
الرحلة في طلب العلم ٩٢، ٢٠٥، ٢٠٨ .
الرحم ١٢١ .
الرشدية ١٥٥ .
رشيد الدين الصوري ٩٣ .
رشيق ١٢٦ .
الرقّ (الاذعان له) ٢٠٣ .
الرقّاص ١١٠ .
الرموز الجبرية ٧٥ .
« روبنسون كروزو » ١٥٤ .
الروح = النفس .
روسكا – يوليوس ٩٧ .
روستو ١٧٤ .
رونالد القرموني ١٣٣ .
الرياضيّات=العلوم العددية .
رينان ٥٦م، ١٤٢ .

الزئبق ١٠٤، ١١٥ .
الزجاج ١١٥ .
الزخرفة العربية ٧٨ .
الزكاة ١٦٤، ١٦٦ .
الزمان ٣٤، ١٥٨ .
الزمن الشمسي والنجمي ٨٤ .
الزهرة ٨٦ .
زهير بن أبي سلمى ٤٢، ٤٤ .
الزواج ١٦٧، المدني ١٦٩، ١٧٠ .
الزوال (خطّ) ٨٣، ٨٤ .

سارطون ١١٤م، ١١٩، ١٤٤، ١٨٠ .
السببيّة ١٤١ .

السجزي، السجستاني ٨٦ .
سرعة الصوت والضوء ١١٠، المتصاعدة١٠٦
السعادة ١٥٢، ١٥٣ .
سعيد بن المسيّب ١٧٨ .
سقراط ٣٨، ١٢٩، ١٣٩م، ١٤٠، ١٥٨ .
سقوط الأجسام ٩٤ .
سلفستر الثاني ٧٢، ٧٣ .
السلم والحرب ٤٢، ١٧١ .
السلّم الموسيقي ١١٢ .
سنان الحاسب ٨١ .
سند بن عليّ ١٠٤ (ورد سنان بن عليّ : خطأ)
السنة النجمية ٨٣ .
السودان ١٩١ .
السيارة=الكواكب .
السياسة ١٧٣ .
السيالة=المسائل السيالة .
سيغر البرابسوني ١٥٦م .

الشارح (ابن رشد) ١٥٤ .
الشبه=النحاس الأصفر .
الشرائع والشريعة ١٥٩–١٦٠ ، ن الحكمة والشريعة .
شرح فلسفة أرسطو ١٥٤ .
الشعبي ١٧٨ .
الشفق ١٠٨ .
الشكّ ١٤٢ .
الشمس ٨٥، ١٠٢، ١٠٣، ١٤٠ .
شوقي ١٠ . الشيعة ٥٨، ١٧٤، ١٧٧ .
الشيوخ (الأساتذة الكبار) ٩٣، ٢٠٥ .

صاحب المنطق = آرسطو .
صاعد بن بشر ١٢٣ .
صفات الله ٦٤ .
الصفر ٧١ .
الصلاة ١٦٤ ، صلاة الجمعة ١٦٥ .
صناعة النجوم ، التنجيم ٨١ .
صناعة الكيمياء ٩٦، ١١٦ .
الصيام ١٦٥ .
الصيدلة ١٢٤، ١٢٦ .

الضرائب=الجباية .
ضرب الأطفال ١٨٢ .
الضغط في جوف الأرض ١١٠ .
الضمان=بيع السلم .
الضوء ١٠٧، والحرارة ١٠٢ .

الطبّ ١١٧، الباطني ١٢٢، والتشريح ٤٢، العربي ١١٧، المزاجي ١١٧، النبوي ١١٨، النفسي ١٢٢.
الطبري ٥٥ .
طبقات الناس ١٨٠
طبيعة الإنسان ١٢ .
الطبيعيّات = العلوم الطبيعية .
طرفة بن العبد ٤٢ .
الطلاق ١٦٩ .
الطوسي = نصير الدين .
طوقان – قدري ٧٨، ١١١ ح .
الطيران ١٠٦ .

الظلّ ٨٠ .

العادة ١٢ .
عالم القردة ٩٩ . العالم كرويّ ٨٢ .

العامّة والعامّي ١١، ١٣، ١٥٣ .
عانوتي—أسامة ١١١م .
عبّاس بن فرناس ١٠٦م .
عبد الرحمن الناصر ١٦ .
العبقرية المغربية ١٤٦ .
عثمان بن عفّان ٦٠م، ٦١، ٦٢ .
العدل (علم الكلام) ١٣٠ .
العدوي ٢٢ .
العصبية ١٩٤، ٢٠١ .
العصمة (في الدين) ١٧٥، ١٧٦ .
العصور الوسطى ٣٢ .
عطارد ٨٥ .
العقل ٦٢، ٦٣، ٦٥، ١٣٠، ١٤٣، ١٥٠،
العقل الإنساني ١٥٣ (ن وحدة العقل)
عقل الغريزة والتجربة ١١ .
العقل الفعّال ١٣٧ .
العقل والنقل ٦٥، ١٤٤ .
العلاج ١٢٣، ١٢٥ .
العلم ٩، ٢٠، ٤٨، والتعليم ٣٣، والدين ٢٠،
العلم اليقيني ٣٨ .
علم الأنساب = المثلّثات .
علم الاجتماع ٢١١م .
علم الحياة ٩٨ .
علم الحيل=الحيل .
علم الكلام ٥٤ .
العلوم الآلية والمقصودة ٢٠٦، ٢٠٩، الانسانية
١٨، الرياضية والعددية والطبيعية ١٨،
٦٩، ٨٨ .
علي بن أبي طالب ٣٨، ٤٤—٤٥، ٥٦م، ٥٨،
٦٠، ٦٢، ٦٣—٦٤، ٩٢ .
علم الكلام ٥٤ .
العلوم الآلية والمقصودة ٢٠٦، ٢٠٩، الإنساني
١٨، الرياضة والعددية والطبيعية ١٨،
٦٩، ٨٨ .
علي بن العباس المجوسي ١١٩، ١٢١ .
عمر بن الخطاب ٣٧ م، ٦٠م، ٩٢ .
عمر الخيّام ٧٦ .
العمران البدوي والحضري ١٩٥ .
عمرو بن كلثوم ٢٤م .
العمل الإنساني قيمة الأشياء ٢٠٠، ٢٠١ .
العمل=الإيمان والعمل .
العناصر الأربعة ٣٠، ٦٦، ١٠١، ١١٣ .
العوامل المؤثرة ١١ .
العين وتشريحها ١٠٧، ١٢٤ .
غاليليو ٨٦م، ٩٤م، ١١١ .
غراتسيان — بلتاسّر ١٥٣ .
غربرت = سلفستر الثاني .
الغزّالي ٢٩، ٣٦، ٣٨م، ١٢٨، ١٤٠، ١٥٤،
١٨٠، ١٨٣، ١٨٤ .
غريغوريوس السابع ١٧٦ .
غريغوريوس التاسع . ١٥٥ .
الغرفة السوداء ١١٠ .
الفارابي ٢٩، ١٢٤، ١٢٨، ١٣٢، ١٣٤، ١٣٧
١٤٤م، ١٤٦، ١٨٠، ١٨٢ .
الفارابيّان (الفارابي وابن سينا) ١٣٢ .
الفاصلة (في الكسر العشري) ٧٣ .

فان هلمونت ١١٣ .
الفتح من لدن الله ٢٠٥ .
الفرد الفائق الفطرة ١٣ .
فرما= بيار ده ٧٧ .
فرّوخ – الدكتور عمر ٢٥–٢٦ .
الفزاري = ابراهيم الفزاري .
الفصول = الكلم الجوامع .
الفطرة الفائقة ١٥٤ .
الفلسفة ٢٧، ١٤٣، ١٦٠، الاجتماعية ١٦٢، العقلية ١٢٨، القديمة ٣٢، ٣٥، المغربية ١٣ .
الفلك ٤١، ٨١ .
فلوطرخس ٢٧ .
فلوطن ١٣٤ .
فنسان ده بوفيه ١٣٣ .
فوكول – ليون ٨٧ .
فيتيلو ١٠٩م .
فيثاعوراس ٧٢، ٧٤ .
الفيض ١٣٧ .
فيقو ١٩٠، ٢١٠ .

قارورة الماء ١٢٣ .
قدح الماء (من العين) ١٢٤ .
القرآن الكريم ٣٣ .
قدرة الله ٦٧ .
القدرة، القدرات=الاستعداد .
القسر الاجتماعي ١٩٢، ١٩٣ .
القصاص ١٧٠ .
قلق (معدن قلق) ١١٦ .
القمر ٨٢، ٨٤.
قوس قزح ١١٠ .
القياس (في الفقة) ١٧٩ .

كاجوري ٧٤، ٧٧ .
الكاشي ٧٣ .
كانط ١٤٧، ١٤٩، ١٥١م، ١٥٨م .
الكبريت ١١٥ .
كبلر ١٠٩ .
الكرة (تسطيحها)–تسطيح الكرة .
الكسب (في التجارة) ٢٠٠ .
الكسر العشري ٧٣ .
الكفاءات ١٧٠ .
الكفايات = الزواج .
كلام = علم الكلام .
الكلف (على الشمس) ٨٤.
الكلم الجوامع ٤٠ .
كمال الدين الفارسي ١١٠م .
الكماليّات = الحاجيّات والكماليات .
الكميّات الموجبة والسالبة ٧٤ .
الكندي ٢٩م، ١٠٦م، ١١٢م، ١١٥، ١٣٢، ١٤٤ .
الكواكب (للسيارة) ٨٦ .
كربرنيكس ٨٧م
كونت – أغوست ٢١٠–٢١١ .
الكيمياء ١١٢ ن الصنعة .

لامارتين ٤٨ .
اللذّة ٤٢ .
لوبون – غوستاف ٢٤ .
اللوغارثمات ٧٤، ٧٨، ٨٠، ٨١ .

اللون = امتزاج الألوان .
لويس – غ . هـ . ١٤٢ .
لويكوبوس ١٠٢ .
ليبنتز ١٥٣ .
لينين ٢١ .

المادّة ١٥٥ خ ، المادة الحيّة ١٠١ .
مالك بن أنس ٣٧، ٦٤، ١٧٧ .
المأمون ٧٤ .
مايرهوف ١١٩ .
المتنبّي ١٠، ١٨، ٤٨، ٥١ .
المثلّثات ٧٩ .
المجوسي=علي بن العبّاس المجوسي .
المحدّثون=أصحاب الحديث .
محمّد رسول الله ١١م، ١٢م، ٣٣، ٤٤، ٦٠م، ١١٨م، ١٦٧، ١٧٧، ١٧٨م، ١٧٩م.
محمود الغزنوي ١٢٢ .
محيط الدائرة ٧٣ .
محيط الأرض ٧٤.
المدن = الحضر .
المذهب الاسكندراني ١٣٤ .
المذهب الذرّي ٣١، ٦٦ .
مذهب الموحّدين – الدروز .
مراتب العدد ٧٢ .
المرأة ٥٧ .
المرجئة ٥٩ .
مرغوليوس ٥٥ .
المرقّد ١٢٧ .
مركز الأرض ١٠٦ .

مروان بن محمّد (الثاني) ١٩٤ .
مريانوس ٩٧ .
مريم ٦٥ .
المسائل السيّالة ٧٧ .
المسالك الشعرية ١٢١ .
المسامتة ١٠٣ .
المستشفيات ١٢٦، ن البيمارستان المحمول .
المسعودي ١٨٨ .
المسبح ٦٥، ١٣٠ .
مشاكل المشارقة ١٢٩ .
مشكلة بطليموس ٨٥ .
المشيخة – الشيوخ .
المعادلات ٧٤، معادلة السرعة ٨٤، المعادلة الأساسيّة ٧٥ .
المعادن ١١٦ .
المعاش ١٩٦ .
معاوية الأول ٥٦م، الثاني ٨٧ .
المعتزلة ٦٢، ١٣٠، ١٤٤ .
المعدّل الزمني ٨٤ .
المعرفة=نظرية المعرفة .
المعرّي ٤٨، ٥١، ٥٣، ٥٩، ١٣٨، ١٤٠، ١٤٤، ١٤٥ .
المعصومي – حسن صفير ١٥٢ ح .
المعلّم الأول (أرسطو) والثاني (الفارابي) ١٣٢، الثالث (ابن سينا) ١٣٤، ١٣٧.
المغناطيس ١١٢ .
المقولات ١٤٨ .
المكان ٣٤، ١٥٨ .
المكعّب ٧٧ .

ملح ألامونيا ١١٦ .
المُلك (حقيقته) ١٩٧، ن الحكم .
المَلكة ١٠، ١٤، ١٥، ٢٠٧، ٢٠٨ .
المماس = ألظلّ .
منتصر – عبد الحليم ١٢١ ح .
منشم ٤٤م .
المنطق ١٤٧ .
الموّار = الرقّاص .
موسى النربوني ١٥٢م .
موسى بن ميمون ١٥٣، ١٥٤ .
الموسيقى ١١٢ .
مونتسكيو ٢١٠م .
الموهبة = الملكة .
الميكانيك = الحيل .
ميلي – ألدو ٩٧، ١١٠ .
نابير – جون ٨١م.
نافض ١١٩ .
النبض ١٢٢ – ١٢٣ .
النجرم ٨٢، ٨٥ .
النحاس ١٠٤، النحاس الأصفر ١٠٤ .
النسب القرشي ١٩٤، ن العصبية .
النسل ٢٠٣ .
النشاشيبي – إسعاف ٤٩ .
النشأة الطبيعية .
النشوْ المرتجل ٩٨ .
النصرانية ٣٣ .
نصير الدين الطوسي ٨٠ .
نظام بطليموس ٨٥ .
النظام الشمسي ٣١، ٨٥ .
النظام العشري = الكسر العشري .
نظرية الكبريت والزئبق ١١٥ .
نظرية المعرفة ٣٤، ١٤٧ .
نظريّة الحقيقتين = التأويل .
النفس ١٣، ١٣٤، ١٣٨، ١٣٩ .
نفي الخرافات ٨٩ .
النقل = النقل والعقل ٦٥ .
النقل والنقلة ٣٣، ٣٥، ٧٠، ١٢١، ١٢٩، ١٤٦ .
نوح ٩٠ .
نيكلسون ١٣٩ .
نيوتن ٢٩ .

هاربروكر ٥٦ .
الهالة ١٠٨ .
هبوط النفس ١٣٥، ١٣٦ .
هرم بن سنان ٤٣ .
هلمونت–فان هلمونت .
هند (ذكرها ثابت قطنة) ٦١ .
الهندسة ٧٨، التحليلية ٧٧ .
الهواء (تسخينه) ١٠٢ .
هوميروس ٢٧م .
هيراكليطوس ٢٧ .
هيوم = دافيد ١٤١، ١٤٢ .

واصل بن عطاء ٦٢ .
الواقدي ١٨٨ .
وحدة العقل ١٥٥ .
الوراثة ١٥، ن الاكتساب .

للمؤلف

تاريخ الادب العربي : الادب القديم
(منذ مطلع الجاهلية الى سقوط الدولة الاموية) الطبعة الثانية ١٤٠٠
تاريخ الادب العربي : الادب المحدث
(منذ مطلع العصر العبّاسيّ الى سنة ٣٩٩ هـ = ١٠٠٩ م) ١٢٠٠
تاريخ الفكر العربي الى أيام ابن خلدون ١٢٠٠
الفكر العربي في منهاج البكالوريا ٨٠٠
تاريخ الجاهلية ٤٠٠
العرب في حضارتهم وثقافتهم ٤٠٠
الشابّيّ شاعر الحبّ والحياة ٣٥٠
القوميّة الفصحى ٣٠٠
التبشير والاستعمار في البلاد العربية
(نقل الى الروسية والفارسية والتركية والارديّة) الطبعة الرابعة تحت الطبع
الاسرة في الشرع الاسلامي (نقل الى التركية) ٤٠٠
عبقريّة العرب في العلم والفلسفة (نقل الى الانكليزية) الطبعة الثالثة تحت الطبع
وثبة المغرب ٥٠٠
أبو تمّام : دراسة تحليلية ٣٥٠
أبو نواس ١٥٠
أبو العلاء المعرّي ٢٠٠
حكيم المعرّة (نقل الى الفارسية) ٢٠٠
العرب والفلسفة اليونانية ٢٥٠
شاعران معاصران : ابراهيم طوقان وأبو القاسم الشابي ٣٠٠
العرب والاسلام في :
الحوض الشرقي من البحر الابيض المتوسّط (ط ٢) ٣٠٠
الحوض الغربي من البحر الابيض المتوسّط ٤٠٠
المنهاج الجديد في الادب العربي (حسب منهاج البكالوريا اللبنانية الجديد)
الجزء الاول ٥٤٠
الجزء الثاني تحت الطبع

المنهاج في الادب العربي وتاريخه (المنهاج القديم) :

(للسنة الرابعة في التسمية القديمة)	٢٠٠
(للسنة الخامسة)	٢٩٠
(للسنة السادسة ــ صف البكالوريا)	٥٠٠
نحو التعاون العربي	١٠٠
باكستان دولة ستعيش	نفد
دفاعاً عن العلم	نفد
دفاعاً عن الوطن	نفد
سفينة الحيوانات (مغناة تمثيلية للأطفال)	نفدت
الاسئلة الثلاثة (مشهد تمثيلي للأطفال)	٢٥

كتب منقولة عن اللغة الانكليزيه

أصدقاء لا سادة

(السيرة السياسية للمشير محمّد أيوب خان بقلمه)	١٢٠٠

الطريق الى النجوم تأليف فان در ريت وللي

(رئيس المرصد الملكي في غرينيش)	٤٠٠

الاسلام على مفترق الطرق (الطبعة السادسة)

(تأليف ليوبولد فايس : محمّد أسد)	١٥٠

الثقافة الغربية في رعاية الشرق الاوسط ، تأليف المستشرق

جورج سارطون مؤلّف كتاب « مقدّمة الى تاريخ العلم »	١٥٠

*

1500	Das Bild des Fruehislam in der arabischen Dichtung von der Higra bis zum Tode Umars, 1—23 d. H. (622—644 n. Chr.)
300	Qur'anic Arabic (An elementary course for non - Arabs) .
300	L'Arabe Coranique (Cours élémentaire d'arabe pour les Non - Arabes) .
1800	On Public and Private Law in Islam (As — syiâsa ash — Shar'iyyah ; السياسة الشرعية) , translated from the Arabic of Ibn Taimiyya (d. 728 A. H. = 1327 Ch. E. .) .